Ibn 'Arabî

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES



édité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par

Stéphane Ruspoli

édition bilingue

Sindbad

ACTES SUD

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

Le Livre des Contemplations divines est un entretien métaphysique d'Ibn 'Arabî avec Dieu l'instruisant des mystères de la création, de la fonction insigne dévolue à l'homme dans l'économie de la gnose et des lois secrètes de la connaissance unitive, le *tawhîd.* Chacune des quatorze Contemplations qui le composent est suscitée par le lever d'un astre particulier du registre initiatique de la Voie. Et c'est le cœur, envisagé comme lieu épiphanique des présences divines, qui est l'organe réceptif de ces visions mystiques.

Ibn 'Arabî était âgé de trente ans à peine quand il rédigea ce traité, l'un de ses premiers essais de philosophie spirituelle. Sa souplesse intellectuelle et son pouvoir d'assimilation lui permirent de combiner deux "genres" bien distincts : le courant de la "théologie orthodoxe" issu de Ghazâlî avec les audaces métaphysiques et les fulgurances poétiques de Niffarî.

Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî (né à Murcie en 1165 et mort à Damas en 1240) a laissé plus de deux cents ouvrages qui constituent l'une des sommes spirituelles les plus impressionnantes de tous les temps. Sindbad a publié en traduction : *Les Soufis d'Andalousie* (1979 ; 2e édition 1988) ; *La Profession de foi* (1985) ; *Le Chant de l'ardent désir* (1989) ; *La Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Egyptien* (1989).

Philosophe et islamologue, Stéphane Ruspoli s'est spécialisé depuis vingt ans dans l'étude du soufisme. Après une thèse sur Qunyawî, il a collaboré à plusieurs revues et ouvrages collectifs, dont le Dictionnaire critique de l'ésotérisme *(PUF, 1998), et réalisé des émissions pour France Culture sur la mystique comparée. Il a déjà traduit et présenté* L'Alchimie du bonheur parfait *d'Ibn 'Arabî (Berg International, 1981) et fera prochainement paraître son* Livre des Théop[illegible] Traité de l'Esprit saint *de Rûzbehan.*

ACT[illegible]



N° D'ÉDITEUR : 3507
DÉP. LÉG. : OCTOBRE 1999
ISBN 2-7427-2393-5 / F7 5860
129 FF – 19,67 €

Ibn 'Arabî

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

كتاب المشاهد القدسية

édité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par
Stéphane Ruspoli

édition bilingue

Sindbad
ACTES SUD

LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ISLAM

Sindbad
est dirigé par Farouk Mardam-Bey

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

DU MÊME AUTEUR

LES SOUFIS D'ANDALOUSIE, Sindbad, 1979, 2e édition 1988.
LE CHANT DE L'ARDENT DÉSIR, Sindbad, 1989.
LES ILLUMINATIONS DE LA MECQUE, Sindbad, 1989.
LA VIE MERVEILLEUSE DE DHÛ-L-NÛN L'ÉGYPTIEN, Sindbad, 1989.
TRAITÉ DE L'AMOUR, Albin Michel, 1989.
L'ARBRE DU MONDE, Deux Océans, 1990.
L'ARBRE ET LES QUATRE OISEAUX, Deux Océans, 1996.
L'INTERPRÈTE DES DÉSIRS, Albin Michel, 1996.
LE LIVRE DE LA PRODUCTION DES CERCLES, Eclat, 1996.
LE LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES, Al-Bouraq, 1997.
L'ALCHIMIE DU BONHEUR PARFAIT, Berg International, 1997.

ISBN 2-7427-2393-5

IBN 'ARABÎ

Le Livre des Contemplations divines

Kitâb Mashâhid l-asrâr al-qudsiyya wa matâli' al-anwâr al-ilâhiyya

Edité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par
Stéphane Ruspoli

Edition bilingue

Sindbad



Pierre Bernard, fondateur

AVERTISSEMENT

Principales sources citées en abrégé dans notre ouvrage :
Fusûs = *Fusûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, éd. A. Afifi, Le Caire, 1365 H.
Fut. = *Al-Futûhât al-makkiyya* d'Ibn 'Arabî, Beyrouth, 1329 H., 4 vol.
R. I. = *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, d'après le manuscrit Aya Sofia, Hyderabad, 1367 H., 29 opuscules en 2 vol. Dans la partie Présentation et commentaire, *infra*, le titre de chaque opuscule est donné en abrégé suivi de l'indication de la page s'il y a lieu (ex. : *R. I.*, *Isfâr*, p. 3).

Références coraniques :
Elles sont données d'après les éditions officielles du Coran du Caire. Le numéro de la sourate est suivi de celui du verset. Les passages cités sont traduits par nous-même, indépendamment des différentes versions françaises.

Transcription :
Elle a été simplifiée pour respecter les contraintes de l'édition. Les lettres emphatiques n'ont donc pas été signalées. La lettre *hamza* a été rendue par le signe ' en médiane, la lettre *'ayn* par le signe '. Les voyelles longues ont été représentées par *â*, *î* et *û* (prononcé "ou").

Place-moi dans les trésors inaccessibles afin que nul autre que moi ne puisse me voir, et exhorte les hommes à rechercher ma vision. Alors tu trouveras derrière chaque voile ce qu'est amené à découvrir celui qui aime.

IBN 'ARABÎ,
Le Livre des Contemplations divines,
chapitre trois.

INTRODUCTION

UN DIALOGUE MÉTAPHYSIQUE

Le Livre des Contemplations divines (Kitâb al-Mashâhid al-ilâhiyya) est un entretien métaphysique du jeune Ibn 'Arabî avec Dieu l'instruisant des mystères de la création, de la fonction insigne dévolue à l'homme dans l'économie de la gnose, et des lois secrètes de la connaissance unitive, le *tawhîd.* Cet essai prometteur du jeune maître andalou a été rédigé à Séville en 1194 (590 de l'hégire) où Ibn 'Arabî passa sa jeunesse et reçut l'essentiel de sa formation initiale au soufisme. Né à Murcie en 1165, il avait donc vingt-neuf ans et était dans la période d'élaboration de ses premiers écrits mystiques. Nous verrons plus loin qu'il fit une dédicace de son *Livre des Contemplations* à l'un de ses premiers maîtres qui l'a beaucoup marqué, le shaykh Mahdawî[1].

Dès l'exorde du livre, Ibn 'Arabî souligne le caractère inspiré de son traité qu'il donne pour une "contemplation des secrets sanctissimes" et une "vision des aurores des lumières divines". Chacune des quatorze Contemplations qui le composent est suscitée par le lever d'un astre particulier du registre

1. Voir *infra*, "A propos de la lettre préface", p. 35.

initiatique de la voie[1]. Et c'est le cœur *(qalb)*, envisagé comme lieu épiphanique des présences divines, qui est l'organe réceptif de ces visions mystiques. L'auteur en précise le symbolisme dans le Sceau du Livre. Ce Sceau, ou chapitre de conclusion, annoncé dès le Prologue est une apologie destinée à confirmer la valeur de l'enseignement inspiré dont se réclame Ibn 'Arabî, en s'appuyant sur l'autorité du Coran et de la Tradition sacrée (Sunna). Il précise dès l'ouverture du Traité que ces diverses illuminations ont été "extraites des trésors scellés" dans l'*absconditum*, c'est-à-dire du monde suprasensible pur qui est le plan ésotérique de l'essence inconditionnée. Autrement dit, ce livre s'adresse aux initiés de la voie, les hommes de la gnose, qui seuls peuvent le comprendre intuitivement. Que l'amateur qui ne se sent pas de leur nombre se contente de goûter la prose inspirée d'Ibn 'Arabî, ou, selon son conseil, qu'il aille interroger directement leurs adeptes, les hommes de la voie. La méditation d'Ibn 'Arabî se développe dans les hautes sphères de la mystique spéculative et il transpose le prône inspiré *(khitâb)* capté dans le monde du mystère dans un discours dialogué dont la divinité conserve l'initiative. C'est un exemple des ressources de la pédagogie divine caractéristique de l'ésotérisme des mystiques musulmans.

Le symbolisme est très riche, et la plupart des thèmes directeurs sont d'une heureuse venue. Mais leur mode d'exposition est si abstrus et allusif qu'il nous a semblé nécessaire de proposer au lecteur des Présentations spéciales pour chaque chapitre[2]. Ces clés de lecture ne sauraient évidemment remplacer la méditation personnelle qui est à la discrétion de chacun, et moins encore la navigation spirituelle suivie de l'"immersion" nécessaire dans l'océan divin pour trouver les "clés des trésors de l'Essence" (chapitre neuf). Comme le montre Ibn 'Arabî, ces clés secrètes ne sont données qu'aux pèlerins de l'unité, adeptes de l'annihilation mystique *(fanâ')*.

1. Voir *infra*, "Le symbolisme du septénaire", p. 26.
2. Voir *infra*, p. 101.

L'Esprit de Dieu, ou sa Lumière[1], se dévoile à travers les quatorze Contemplations lumineuses que capte son récepteur privilégié, l'esprit du shaykh Ibn 'Arabî. Derrière le symbolisme récurrent des lumières théophaniques, c'est la méditation secrète d'un jeune savant en *tasawwuf* qui projette ses premiers feux. *Le Livre des Contemplations* se présente comme un soliloque de l'esprit recomposant la genèse de ses origines en Dieu, de son déploiement et de son conditionnement créaturel dans la forme humaine, et de sa reconversion vers l'unité fondamentale. L'attestation de l'Unique, ou *tawhîd*, est fondée métaphysiquement par le pacte originel noué dans le plérome céleste entre Dieu et l'humanité. C'est l'acquiescement à la demande divine : "Ne suis-Je point votre Seigneur[2] ?" Cette alliance prédétermine la "saisie" réciproque des deux protagonistes de la dialectique instaurée entre Dieu et son témoin de contemplation (voir chapitre deux).

Le recueillement de la pensée sur le centre émetteur de la lumière originelle domine les spéculations, parfois absconses, mais toujours fécondes, d'Ibn 'Arabî, dont l'esprit d'investigation est la qualité première. Sa méditation tourne en spirale autour d'un même objet qui se révèle, mais se dérobe aussitôt, après avoir été entrevu dans l'aurore ou au couchant d'une inspiration ponctuelle. En effet, l'éclat de la divinité *(ulûhiya)* est une lumière aveuglante dont on ne peut capter que les reflets sur les eaux mouvantes de la conscience, pour peu qu'un des astres du cœur vienne à l'illuminer. Par le truchement de l'Esprit divin *(rûh)*, Ibn 'Arabî véhicule un dialogue alterné entre Dieu et lui-même, dialogue qui est en fait un soliloque de l'âme absorbée en contemplation. Renonçant à saisir la nature proprement ineffable de Dieu qui transcende toute qualification, affirmation ou négation, c'est sur le réseau indéfiniment complexe de ses relations intrinsèques avec

1. D'après Coran, XXIV, 35.
2. Coran, VII, 172.

l'intelligence humaine, cette "âme pensante" *(nafs nâtiqa)* des philosophes, que porte la spéculation de notre mystique. Le discours dialectique qui témoigne de cette relation fait naturellement exploser le cadre logique des analogies constitutives entre l'homme et l'univers d'une part, entre Dieu et l'homme d'autre part. Parce que la loi constante de la *coincidentia oppositorum* remet toujours en question le rapport Créateur-créature, Seigneur-serviteur, pour marquer l'équivocité de la réalité divine immanente à l'homme. Déjà se précisent les lignes directrices de la métaphysique d'Ibn 'Arabî touchant l'ontologie des formes épiphaniques, la fonction noétique de l'imagination active *(khayâl),* et l'anthropologie spirituelle.

Malgré son unité d'ensemble, le traité comporte certaines maladresses, quelques digressions, et il est rédigé dans un style volontairement hermétique qu'Ibn 'Arabî perfectionnera avec la maturité. Sa pensée elliptique et la rhétorique des oppositions (lumière-ténèbres, parole-silence, bonheur-malheur, châtiment-récompense, et ainsi de suite) reflètent l'influence naturelle et profonde du registre de l'eschatologie coranique. Ses thèmes de prédilection récurrents sous la trame enchevêtrée du *Livre des Contemplations* sont d'ailleurs d'une haute portée. Ils concernent la saisie paradoxale de la connaissance mystique, l'apophatisme de la réalité divine, les différentes voies d'accès à l'unité, la sotériologie et l'eschatologie collective et individuelle des âmes, les conditions de la guidance divine, et les prérogatives spéciales du Pôle mystique comme délégué de la Présence divine[1].

L'ensemble du livre s'organise autour de trois principes directeurs qu'Ibn 'Arabî n'a jamais cessé d'approfondir toute sa vie durant. A savoir : le sentiment de la transcendance

1. Pour les fonctions cosmiques et initiatiques du Pôle universel, on se reportera, *infra,* aux Présentations des chapitres six, douze et treize, et au paragraphe soixante-huit du *Livre des Contemplations.*

divine *(tanzîh)* qui imprègne de nombreuses séquences visionnaires ; la fonction initiatique et sotériologique dévolue à l'"homme parfait" *(insân kâmil),* conçu comme le délégué de Dieu et le porte-parole de sa Sagesse ; enfin la méditation récurrente des conditions d'accomplissement du *tawhîd* ésotérique. Ces trois facteurs sont interdépendants. En effet, comme support épiphanique de la Présence divine, l'homme assure la liaison entre les plans divin et créaturel : il manifeste *in concreto* les noms et attributs de la divinité grâce auxquels Dieu se qualifie dans l'univers. Investi d'une mission salutaire, il exerce le magistère initiatique propre au shaykh de la voie dans le soufisme.

En concentrant les attributs de la science et de la toute-puissance divine sur l'homme, Ibn 'Arabî relativise la notion de servitude *('ubûdiyya),* si accentuée dans la révélation coranique, où le statut des croyants ordinaires comme celui des prophètes implique la totale soumission et l'effacement devant la volonté divine. Tel que le conçoit notre penseur, le service divin n'est plus simplement l'*ethos* de la pauvreté et du dénuement spirituel visant à l'annihilation de l'*ego* terrestre et limité, par laquelle le soufi accède à l'union et à la liberté. Le statut spirituel et éthique du *walî* prolonge en quelque sorte la vocation des prophètes, et spécialement celle de l'Envoyé de Dieu, Muhammad, comme Sceau de la prophétie. De sorte que la mission de l'homme est d'être asservi à la fonction divine afin de proclamer et d'imposer la loi de Dieu menant à l'union transformante. Ibn 'Arabî trace ainsi les caractéristiques du sage comme délégué de la Présence divine et médiateur de l'Impératif créateur identifié au *kun* coranique. Cette conception impérieuse de la maîtrise spirituelle explique sans doute la véhémence de certaines prédications exaltant les pleins pouvoirs de l'homme parfait investi de l'autorité divine. Bien qu'inspiré par le zèle de la connaissance salutaire, l'enseignement d'Ibn 'Arabî dénote une certaine intolérance, qui ira s'accentuant avec la maturité. En lui, cohabitent le

théologien prédicateur influencé par les *'ulamâ'*, et le gnostique cherchant sa voie de salut personnel sous les auspices de la miséricorde.

Ainsi, dans le chapitre quatorze, nous assistons à un règlement de comptes du jeune shaykh avec différentes catégories d'hommes qu'il expédie en enfer par la puissance du souverain Juge, et dans ce scénario eschatologique grandiloquent, Ibn 'Arabî joue le "sauveur messianique" en prenant la tête du huitième groupe des spirituels, le seul à être admis au paradis de la contemplation bienheureuse. Tous ceux qui se sont écartés de la voie orthodoxe de l'union telle qu'il la conçoit sont bons pour le châtiment et "culbutés en enfer". Le cadre de l'eschatologie coranique lui permet de légitimer cet "esprit d'inquisition".

Une première impression générale se dégage de la lecture du Traité. Il y a la conscience aiguë de la Toute-Puissance s'exprimant par le prône divin *(khitâb)* et qui alimente une rhétorique de la promesse et de la menace, de la récompense et du châtiment. Dans certaines séquences, la transcendance divine est exaltée jusqu'à l'outrance et motive des avertissements et des sanctions contre ceux qui prétendent définir Dieu et ignorent leurs propres limites (notamment au chapitre cinq, § 36 à 38). Comme sujet de l'interpellation divine, le pèlerin des contemplations assume la tâche d'avertisseur et d'éclaireur providentiel pour la communauté des *awliyâ'* (pl. de *walî*). C'est là un trait caractéristique de la fonction insigne attribuée au shaykh comme recteur et juge souverain des âmes qu'il doit gouverner au nom de Dieu. La fonction rectrice du Pôle mystique *(qutb)* dans le soufisme, comme émanation humaine de l'autorité divine qui règne sur l'univers, est particulièrement accentuée par les différents symboles de la guidance divine intitulant les principaux chapitres du livre. En effet, la lumière initiatique particulière qui se dévoile par les différents astres du *Livre des Contemplations* est ambivalente. Chaque astre est un attribut divin, et donc simultanément un attribut de

l'homme parfait en tant que "vicaire" ou *"khalife"* de Dieu. Selon les perspectives, la lumière guidante que capte le pèlerin des contemplations se personnifie sous l'aspect de l'instructeur, du pilote, du rocher, du support, et ainsi de suite.

L'anthropologie d'Ibn 'Arabî tire toutes les conséquences de la doctrine du Pôle mystique, comme chef suprême de la hiérarchie universelle, et axe de communication nécessaire entre Dieu et le monde. Le Pôle est chargé d'assurer la diffusion de l'ordre divin *(amr ilâhî)* qui est le *fiat* coranique. Chez Ibn 'Arabî, et plus largement dans le cadre des confréries religieuses médiévales, alors en plein essor (aux XII[e] et XIII[e] siècles), cette fonction initiatique relève de la conception à la fois métaphysique et éthique de l'homme parfait *(al-insân al-kâmil)*. On sait combien elle est caractéristique dans l'école d'Ibn 'Arabî. Son brillant et difficile *Livre des Théophanies* en est la meilleure illustration. Le théocentrisme d'Ibn 'Arabî débouche naturellement sur un anthropocentrisme qui dénoue la trame de l'autorévélation divine par la voie des théophanies. La Création même est conçue comme une théophanie existentiatrice, propagation de la lumière de l'Etre absolu se déployant concentriquement à partir du noyau de la pure essence, infigurable, vers la sphère universelle de la manifestation cosmique dont l'homme occupe le centre de référence.

Il importe de distinguer entre la fonction de cette hypostase métaphysique qu'est l'homme parfait, omniscient et doté des pleins pouvoirs, et ses conditions historiques d'application dans le cadre organisé de l'ésotérisme islamique. De même que Dieu a de multiples attributs, son représentant ou vicaire spirituel sur la terre a de multiples personnifications. Seulement Ibn 'Arabî tend à accaparer tous les charismes et toute l'autorité émanant de l'*insân al-kâmil*. Ce sentiment d'élection divine est absolument constitutif de sa personnalité et du rôle éminent qu'il entendait jouer dans la communauté des hommes de Dieu.

Selon le soufisme, le véritable savant (*'âlim*, pl. *'ulamâ'*) est celui qui connaît toutes choses par Dieu, et qui applique la

science divine, étant chargé de l'imposer à ses disciples. Le *hadîth* "Les savants sont les héritiers des prophètes", qu'Ibn 'Arabî invoque volontiers, est de ceux qui justifient l'autorité du shaykh, autorité dont se réclament par ailleurs les docteurs de la Loi *('ulamâ')*, comme garants de l'orthodoxie et de la Sunna. Promu au rang de "témoin" *(shâhid)* de Dieu, à travers les différentes stations où il contemple sa lumière, le *walî* interpellé est le récepteur privilégié de la sagesse divine qu'il lui incombe de transmettre. Il est le pôle de conscience terrestre de la divinité qui instaure avec son serviteur une relation duelle fondée sur la dialectique coranique Seigneur-serviteur *(Rabb-'abd)*.

Dans ce Traité, Ibn 'Arabî développe déjà avec une belle aisance la dialectique de la *coincidentia oppositorum*. Celle-ci repose principalement sur l'exégèse du verset coranique XLII, 11 énonçant la *via negationis*, ou *tanzîh* (rien n'est semblable à Lui), assortie de la *via affirmationis* (Il est Celui qui entend et Celui qui voit). Dieu est inconnaissable et imparticipable quant à l'essence qui est ineffable. Mais il se détermine librement par ses attributs de connaissance, qu'il manifeste par le truchement du gnostique. Dans cette perspective, la notion coranique de similitude qui est écartée de la pure nature divine est transférée au plan de la manifestation divine dans le microcosme spirituel que constitue l'homme comme synthèse intelligible de tous les attributs divins. Tel est le sens du *hadîth* : "Dieu a créé Adam selon sa forme[1]". En d'autres termes, le Trésor caché de la théosophie mystique, qui est l'*absconditum* divin, se donne à connaître comme théophanie sous l'apparence de la forme humaine qui en dévoile les propriétés. Et c'est l'investiture divine des "véridiques" qui sont les adeptes de la perfection. Cependant, la divinité se dérobe à toute saisie par l'intellect humain, car Dieu est "au-delà de la saisie" (voir chapitre deux).

1. Voir *infra*, Présentation du chapitre trois.

Par-delà le jeu de la dialectique mystique, l'enseignement d'Ibn 'Arabî, qui pivote autour de l'axe anthropologique de l'homme parfait vise à hisser l'esprit jusqu'à un seuil d'intuition spirituelle où les deux approches de la réalité divine, par voie d'immanence et de transcendance, se résorbent dans l'expérience purificatrice du silence intérieur et de la stupeur (voir chapitres cinq et dix). Quand le cœur et l'intelligence se taisent, la divinité y produit la lumière purement intuitive des réalités de l'esprit. Alors l'homme est élevé au rang de porte-parole des secrets divins, selon le *hadîth* : "Mon serviteur parle par Moi". Le témoin des contemplations place dans la bouche de Dieu qui l'interpelle directement un discours nécessairement paradoxal, puisque la divinité est à la fois transcendante et immanente, visible dans ses attributs épiphaniques et invisible en son essence (chapitres dix et onze). Et c'est tout le secret de la pédagogie mystique qu'assument l'Instructeur, le Pilote et autres substituts symboliques de la Présence divine (chapitres six et sept). Mais l'expérience mystique la plus élevée se situe au-delà du langage et exige d'atteindre le recueillement de l'esprit dans le silence (chapitre cinq) et la lumière pure de la déité (chapitre onze).

Le déroulement du dialogue entre Dieu et le pèlerin fait que la lecture du livre manque de fluidité. On bute sur la formule répétitive "Dieu me dit : ... Je dis". Cet inconvénient pour la lecture est compensé par l'impression d'une dictée prophétique impérieuse dont le *walî* interpellé est le porte-parole à l'intention de la communauté des croyants initiés. Dieu montre, Il parle, enseigne, commande, interdit, prend à témoin son interlocuteur. Ce sont là des variantes du prône *(khitâb)* qui est autant une exhortation qu'une admonition.

Certes, la tradition du soufisme classique de Bagdad aux VIII^e^-IX^e^ siècles a pu préparer le terrain avec les procédés du *shath* (langage extatique) soufi familier à Hallâj et Shiblî. Mais Ibn 'Arabî substitue, au jaillissement spontané du paradoxe mystique, une phraséologie plus savante et conceptuellement

très élaborée, qui reste surchargée de sous-entendus. Il exploite la dialectique philosophique qui l'aide à nourrir sa méditation et à développer une argumentation *a contrario*. En résulte un effet de contraste dans l'échange des propos entre le serviteur et son Seigneur, qui met en évidence les ressources de la *coincidentia oppositorum*. Le *logos* prophétique énoncé en style oraculaire devient une projection du soliloque métaphysique que poursuit l'auteur du *Livre des Contemplations*.

L'exploitation directe ou allusive d'épisodes ou de formules coraniques rehausse l'intérêt du discours tout en guidant le sens herméneutique. On a suggéré dans la mesure du possible au cours des Présentations les éléments ou les épisodes coraniques qui ont pu déterminer l'intitulation des chapitres, et orienter les spéculations de l'auteur. Pour élucider les principes du théophanisme, Ibn 'Arabî use avec brio du discours contradictoire par voie d'affirmation et de négation alternée ou simultanée. L'intuition maîtresse motivant le discours paradoxal et l'accumulation des ordres et contrordres transmis au mystique est que la divinité se dévoile tout en s'occultant. La lumière divine essentielle est inscrutable, et s'apparente à la ténèbre originelle d'où l'homme a été extrait. Ce dernier ne peut en capter que les différents voiles épiphaniques, et même lorsqu'il parvient à soulever ces voiles – les soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbre de la Face –, le témoin des contemplations ne voit plus que le néant de son origine en Dieu (chapitre trois). Les nombreuses séquences symboliques du *fanâ'*, ou annihilation mystique dans la source divine, typifient un retour à la condition adamique qui ressource l'esprit dans l'harmonie et l'unité des origines. C'est la restauration du *tawhîd* primordial, que symbolise le pacte d'alliance *(mîthâq)* noué dans le plérome entre Dieu et l'humanité, avant la création (chapitre deux).

L'axe métaphysique définissant la relation entre les deux "pôles" de l'Etre, le pôle divin et le pôle créaturel, est figuré par le symbolisme de l'arbre. De même qu'on ne peut connaître l'arbre qu'à ses fruits, c'est par la dérivation que l'on connaît le fondement, car l'arbre du *tawhîd* n'est pas un tronc nu. Il a ses ramifications multiples, dont chacune manifeste un aspect particulier, singulier de la participation à la chaîne de l'Etre. Et, comme le dit l'auteur, "tout cela est relié à la terre", c'est-à-dire au cœur même du serviteur qui se reconnaît soi-même comme investi par la présence de son Seigneur. Alors, la polarité de la conscience oscillant entre le *rabb* (seigneur personnel) et le *'abd* (serviteur) se stabilise dans une parfaite réciprocité gnostique entre le fondement divin et la dérivation humaine. Car chacun des deux connaît l'autre en vertu de la connaissance de cet autre qui est investi en lui-même au point de devenir lui-même (chapitre douze). A ce degré supérieur fulgure la "réalisation de la certitude" *(haqq al-yaqîn)* qui abolit la distinction illusoire entre *je* et *Lui*. C'est le *tawhîd* de l'ipséité par lequel Dieu s'affirme lui-même comme le vrai "témoin de contemplation" *(shâhid)* dans le cœur du croyant véridique qui est son miroir épiphanique. On peut alors décliner la formule selon cette variante : "Celui qui se connaît soi-même est connu de son Seigneur." Car la connaissance que Dieu a de nous dans notre être essentiel est celle-là même qui nous procure la connaissance de nous-mêmes tels que nous sommes connus et dévoilés en Lui par la puissance d'attraction de la lumière source. Cela implique la certitude de ne pouvoir désirer rien d'autre que Dieu, car c'est dans l'anéantissement de sa conscience dans l'être de Dieu que, de rien qu'il était, le serviteur peut devenir quelque chose en participant à la lumière originelle à laquelle l'ascèse du *tawhîd* doit le conduire.

Cette assomption vers l'union coïncide avec une descente de la Présence divine dans le cœur du *walî* véridique qui s'en trouve investi, de telle sorte que se vérifie le beau *hadîth* selon lequel "le cœur du croyant est le trône de Dieu[1]". Alors il peut

1. Pour les différents symboles du cœur et les traditions s'y rapportant, voir *infra*, Présentations des chapitres trois et huit, et le "Sceau du Livre", § 88 et 93.

connaître son propre Seigneur de la connaissance même que Dieu a de Lui-même, qui est une connaissance fulgurante, instantanée et éternelle. Je ne pense pas faire mentir Ibn 'Arabî en récapitulant la perspective par ces formules. Il y a d'abord l'ignorance. Puis vient la distinction entre la masse opaque de l'ignorance et la fraction infime de la connaissance. Puis c'est la relation dans la distinction. Puis l'étroitesse de la relation conduisant à l'abolition de la distinction. Puis l'unification sans distinction. Puis la distinction dans l'unité. Enfin la subsistance dans l'unité de la distinction. Les deux dernières étapes correspondent respectivement au *fanâ'* et au *baqâ'*, ou encore au *tawhîd* de l'essence seule et au *tawhîd* de l'essence *avec* les attributs.

Tant que l'on n'a pas compris que celui qui questionne et celui qui répond (le *tâlib* et le *matlûb*) ne sont pas deux interlocuteurs distincts, mais bien le dédoublement épiphanique d'un même esprit qui sonde l'abîme des raisons d'être des choses et des objets de connaissance, aucune lumière véritable ne pourra abolir le voile illusoire mais tenace de la distinction entre *moi (anâ)* et *Lui (huwa)*. C'est la quintessence du message de Hallâj ramassé dans sa proclamation : *"Anâ al-Haqq"* (Je suis Dieu ! ou, plus fidèlement : "Mon moi est devenu l'Etre vrai")[1]. Dire "Lui" à ce stade, c'est reconnaître sa transcendance, certes, mais encore traiter Dieu comme un autre auquel on ne s'identifie pas. En termes chrétiens, on dira que l'amour du prochain n'a pas été compris comme étant l'amour de Dieu pour Lui-même. Les premiers grands adeptes de la réalisation mystique – Tustarî, Hallâj, Kharrâz, Shiblî – et d'autres soufis autour de l'école de Bagdad dirigée par Junayd (m. 911) n'ont cessé de méditer sur le lexique pronominal comme quête radicale de l'identité divine à trouver. Et au point culminant de leur ascèse, ils la trouvaient dans l'extase, par l'*unio mystica*

1. Pour le contexte du *"Anâ al-Haqq"* dans le *Kitâb al-Tawâsîn* de Hallâj, voir Louis Massignon, *La Passion de Hallâj*, Gallimard, Paris, 1975, vol. III, p. 374-376.

avec le Bien-Aimé *(Mahbûb)*. L'expérience d'une telle osmose spirituelle avec le Moi divin n'allait pas sans soulever l'alarme, voire l'indignation, aux yeux des théologiens et docteurs de la Loi sourcilleux quant au dogme de l'absolue transcendance divine. Aussi, la plupart évitaient de s'en exprimer ouvertement, alors que d'autres, comme le célèbre Bastâmî, et plus tard Hallâj, n'ont pas craint de divulguer le secret de leur *tawhîd* dans le langage du *shath*, expression spontanée d'une vérité incompressible jaillissant du cœur. La leçon fut si sévère – on connaît la fin de Hallâj, martyr crucifié par le bras séculier – que, peu à peu, la proclamation *(da'wa)* des maîtres du soufisme se mua en un discours de type apologétique et exhortatif, filtré par la dialectique. C'est ce qui se produit avec Ibn 'Arabî, qui exprime le même message fondamental dans un langage hermétique et oraculaire. Mais au fond sa brillante spéculation sur le "mystère de l'ipséité" et sur la "lumière de la stupeur" comme ultime voile de réalité divine (chapitre dix) qu'il faut percer n'est qu'une longue paraphrase du *shath* familier au soufisme primitif[1].

Quand disparaît vraiment l'illusion d'un autre à connaître, voici que le connaissant et le connu ne font plus qu'un, et que Lui devient moi. C'est cela le *tawhîd* ésotérique des mystiques, qui se rapporte exclusivement à l'investiture de l'essence par mode d'immanence, non à l'essence divine inconditionnée qu'on appelle le *ghayb* (l'inconnu, l'invisible). Alors l'âme reflue dans l'être et la pensée de Dieu, qui la remodèle selon une forme parfaite : précisément la forme archétype d'Adam créée "à l'image divine". C'est le rétablissement de la constitution divine primitive *(fitra)* impliquant une analogie entre le Créateur

1. Voir Ruzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e shathiyât)*, Introduction et édition du texte persan par Henry Corbin, Bibliothèque iranienne, Téhéran, 1966, à l'Introduction française, p. 14-16. Sur le sens et la portée du langage extatique *(shath)* dans le soufisme ancien, voir aussi C. W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, New York Press, Albany, 1985.

et sa créature. On peut dire que le grand œuvre alchimique consiste à élaborer la "Pierre de la similitude", qui est un symbole majeur de l'homme parfait. Cette perspective rejoint les intuitions fondamentales de l'alchimie spirituelle dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, et qu'il a développées dans un traité spécial[1]. Il met en relation organique le thème coranique de l'assise du Miséricordieux sur le trône de l'univers avec l'intronisation mystique du cœur du gnostique. Ainsi tous les noms divins, qui ont été enseignés à Adam dans l'acte créateur, sont "inscrits" sur cette "Pierre philosophale" qu'est le cœur, en tant que réceptacle de la primitive insufflation divine. L'*Alif*, première lettre de l'alphabet arabe et symbole de la pure essence, se trouve gravé sur toute chose portant la marque de l'unité première. L'homme détient en lui-même le secret de la pierre, qui est le secret de Dieu immanent à la forme humaine (chapitre trois). Le shaykh évoque le *hadîth* du cœur qui est "tenu entre les doigts du Miséricordieux[2]". C'est l'apprentissage de la science innée qui exige un abandon complet entre les mains de Dieu (l'article fondamental du *tawakkul*) et une réceptivité du cœur aux effusions de la lumière divine. Telle est la soumission aux décrets de l'Invisible *(ghayb)*, dont Khadir, modèle du serviteur parfait, est la personnification spirituelle[3]. C'est pour l'amour de cet Invisible qu'est Dieu, que ses "amis" *(awliyâ')* s'imposent une tribulation dont Ibn 'Arabî décrit les péripéties dans *Le Livre des Contemplations.* Elle entraîne le pèlerin par voie de terre et par voie de mer, elle le conduit à travers les fleuves menant jusqu'à l'unique océan divin où il s'immerge, elle le transporte par l'échelle des sept

1. Ibn 'Arabî, *L'Alchimie du bonheur parfait,* traduit de l'arabe et présenté par S. Ruspoli, Berg International, Paris, 1981, 2 éd. 1997.
2. Voir chapitre "Sceau du Livre", § 106. La science innée est aussi illustrée par une séquence d'initiation à la connaissance divine par l'apprentissage de l'alphabet mystique. Voir Présentation du chapitre trois et § 14 et 17.
3. Sur Khadir, voir *infra,* Présentation du chapitre huit et la citation du verset coranique XVIII, 65 au § 87.

cieux ésotériques du *Malakût* (le Royaume spirituel). Et toujours par un astre qui se lève devant l'œil du cœur, le voyageur est guidé vers la source de la lumière. A travers les épreuves purgatives, et les illuminations mystiques destinées à le fortifier, à travers les témoignages de la Toute-Puissance et les signes célestes et terrestres de la Beauté et de la Majesté, dans la succession des états et des stations, il franchit les paliers de la rectitude divine qui doivent le mener jusqu'au terme de son désir. Ibn 'Arabî termine son exposé sur une interprétation ésotérique de la "voie droite"*(al-sirât al-mustaqîm)* conçue comme une ascension du cœur à travers les "sept degrés de la droiture". C'est là une esquisse de la doctrine de la résurrection spirituelle *(qiyâma)* résumant bien l'*ethos* fondamental du soufisme dans la lignée des théologiens mystiques comme Muhâsibî et, plus tard, Ghazâlî.

Au-delà de ses préoccupations idéologiques, la valeur du *Livre des Contemplations* tient à la puissance de l'interpellation divine dont Ibn 'Arabî se fait le porte-parole. Comme interpellation du Seigneur à son serviteur d'élite, le prône *(khitâb)* émanant de la Présence divine vient dans le prolongement de la Parole prophétique. L'alternance des ordres et des contrordres, de la promesse et de la menace, et l'accumulation des paradoxes sont destinées à briser la chaîne laborieuse du discours logique afin de produire l'éveil de l'âme et la connaissance recherchée. Mais la véritable illumination ne s'obtient qu'après l'errance dans le désert de l'ignorance et l'abandon du pèlerin dans la "mer de la stupeur" (chapitre dix). L'énoncé paradoxal de la transcendance/immanence se résout dans le théophanisme des lumières guidantes de la contemplation. Nous verrons plus loin la fonction particulière attribuée aux différents astres, en rapport avec le symbolisme numérique du septénaire redoublé. C'est en effet ce symbolisme qui structure la composition de notre texte, et détermine ses lignes directrices.

LE SYMBOLISME DU SEPTÉNAIRE

On a remarqué que le *Kitâb al-Mashâhid* se décompose en quatorze Contemplations *(Mashâhid)* par lesquelles la divinité se dévoile au moyen d'un astre particulier qui réfléchit sa lumière sur le cœur du gnostique. Dans les manuscrits, la liste et le titre des chapitres sont donnés une première fois à la fin du Prologue, puis repris successivement dans la rédaction du Traité. Pour plus de clarté, nous avons reporté cette table des matières à la fin de l'ouvrage. Pour composer les titres de ces Contemplations, il a suffi à Ibn 'Arabî de modifier chaque fois le sujet thématique – lumière du support, lumière du pilote, lumière des fleuves, etc. – ainsi que la désignation de l'astre particulier *(najm)* donnant accès à la contemplation correspondante. La table des matières insérée au début de l'ouvrage comporte régulièrement l'adverbe de manière *par (bi)* pour montrer que c'est par ou au moyen de l'astre du discernement ou de tel autre astre que le pèlerin accède à cette contemplation déterminée. Mais en reprenant ces chapitres à l'intérieur du livre, Ibn 'Arabî abandonne cette solution et substitue à l'adverbe *par* la particule de coordination *et* ; ce qui donne au lieu de : contemplation de la lumière de l'existence *par* le lever de l'astre du discernement, et ainsi de suite, une simple association entre "la lumière de l'existence *et* l'astre du discernement". De plus, dans les derniers chapitres, Ibn 'Arabî ne reprend que le début du titre, sans rappeler l'astre correspondant à la contemplation qu'il évoque. Qu'est-ce que cela change dira-t-on ? Rien d'essentiel, mais cette fluctuation, je veux dire le passage stylistique voulu du *par* au *et* dans le corps du livre, semble indiquer que le rapport de causalité d'abord envisagé par l'auteur entre tel astre et telle contemplation n'est pas aussi rigoureux qu'il le pressentait au départ.

Il convient d'examiner certains aspects de ce symbolisme astral. Comme la divinité possède de multiples attributs, autour de son soleil révoluent diverses planètes et étoiles au

rayonnement variable que capte le spectateur des signes divins. Telle apparaît la situation du pèlerin des contemplations. A l'imitation d'Abraham et d'autres prophètes mentionnés dans la révélation coranique, notre voyageur bénéficie des lumières de la guidance divine *(hidâya)* par le truchement des astres ésotériques du monde spirituel perçus par l'imagination active *(khayâl)* dans le *Malakût*, assimilable au ciel de l'âme, et conçu comme intermédiaire entre le monde intelligible et le domaine des sens. Le Dieu lumière, d'après le verset XXIV, 35, guide prophètes et *awliyâ'* par les signes célestes et les constellations. Ainsi dans le Coran abondent les symboles d'initiation prophétique par le Soleil, la Lune, Vénus et diverses configurations astrales manifestant la beauté de l'ordonnance cosmique, et témoignant de la toute-puissance du Créateur. L'observation du ciel aide les itinérants vers Dieu à cheminer dans la voie droite, pourvu qu'ils évitent d'idolâtrer les astres[1].

Parmi les motifs de la guidance prophétique par les astres, ce sont les épisodes de visions célestes du *Malakût* (le Royaume) données à Abraham qui sont les plus significatifs. Ils ont été largement interprétés dans la littérature du soufisme pour illustrer l'apprentissage de la connaissance divine à travers les épreuves du voyage vers la patrie céleste[2]. D'autres exemples attestent la prépondérance de ce symbolisme astral comme

1. Voir *infra*, Présentation du chapitre cinq.
2. Abraham, qui abat les idoles du paganisme cananéen, est aux yeux de l'islam le triomphateur de l'ancienne idolâtrie astrale, et de ce fait le type du croyant véridique, initié à la connaissance de l'Unique (ou *tawhîd*). Voir Coran, VI, 74 à 76, complété par Coran, XXXVII, 83 à 88. L'épisode coranique de la vision astrale d'Abraham a été interprété dès l'origine comme une épreuve d'initiation au monothéisme authentique. Voir : – Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, p. 237-238, translation R. A. Nicholson, Londres, 1970. – Majdûddîn Baghdadî, *Risâla fî al-safar*, œuvre manuscrite. – Ibn 'Arabî, *L'Alchimie du bonheur parfait*, *op. cit.*, p. 98, § 73. – Henry Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, vol. III, p. 47, 50, 95 (l'exégèse de Ruzbehan) ; *ibid.*, vol. IV, p. 147 et 184, ainsi qu'à l'Index général, sous "Abraham", "astres", "Soleil", "Lune" et "*Malakût*".

témoignage de la providence divine dans le Coran[1]. Ibn 'Arabî s'est naturellement inspiré des motifs coraniques de visions astrales qui imprègnent la tradition religieuse en liaison avec l'expérience prophétique. On en trouve plusieurs illustrations au cours du livre (voir notamment les chapitres quatre, sept et huit). Cependant, plusieurs Contemplations s'ouvrent sur d'autres types de visions du registre de la cosmologie ou de la métaphysique. Ainsi pour la lumière de la déité, du silence, de la stupeur, ou encore le symbolisme du voyage par les fleuves et les océans (chapitre huit et neuf). Le thème générique du voyage et de la quête est illustré par le dévoilement de ces différentes entités lumineuses en correspondance avec les noms divins dont ils sont les signes "visibles" au *Malakût.* Maintes séquences de son autobiographie spirituelle confirment ce fait[2]. A plusieurs reprises, le shaykh mentionne le soleil et la lune, les astres en général, et même une fois la constellation de la Petite Ourse au cours du livre. Pour inciter son témoin de contemplation à la découverte de Dieu et ses mystères, le Très-Haut lui recommande : "Regarde-moi dans le soleil, recherche-moi dans la lune, scrute-moi dans les étoiles" (chapitre quatre, § 20). C'est encore le soleil et la lune dont les influx spirituels alternés déterminent la condition du rocher baignant dans la mer verte (chapitre huit).

Dans *Le Livre des Contemplations*, Ibn 'Arabî suggère une correspondance entre les noms et les propriétés de la sagesse

1. Remarquer notamment le titre de la sourate LIII (L'Etoile), verset 1, qui commande la vision mystique du prophète Muhammad. Et les thèmes des sourates LIV, LXXXV et XCI, ainsi que les nombreuses séquences coraniques où intervient le symbolisme du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres, et des signes célestes comme annonces de récompense ou de châtiment, en fonction de l'eschatologie religieuse traditionnelle. Nous retrouvons ces différents aspects éthiques et mystiques dans le présent Traité.

2. Voir Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge,* Gallimard, Paris, 1989, tableau récapitulatif, p. 352. Ibn 'Arabî se voit uni aux étoiles et aux lettres de l'alphabet dans une vision survenue en 1200.

divine et leur détection par les entités célestes du *Malakût.* Chaque lumière théophanique captée par l'œil du cœur recèle un aspect de la science innée communiquée par la parole divine. Le prône que Dieu adresse à son "témoin de contemplation" *(shâhid)* est l'essence de la lumière intelligible dont cet astre est porteur. C'est ce sens secret qu'il s'agit de pénétrer. Ainsi, à travers les quatorze stations du *Livre des Contemplations,* la parole divine, conçue comme émission lumineuse, produit un éveil de l'âme aux réalités métaphysiques que le pèlerin doit assimiler, interpréter et transmettre aux hommes de la voie. La succession des apparitions et occultations associées aux lumières de la contemplation qui sont aussi des voiles épiphaniques de la Majesté divine *(Jalâl)* conditionne l'apprentissage des secrets de la création et de la connaissance du *tawhîd.* Cette initiation se développe par le mouvement dialectique inhérant à la pédagogie divine. C'est essentiellement par l'"assistance de l'Esprit", émanant de l'impératif divin, le *kun* coranique, que le pèlerin est initié à la volonté de Dieu et à ses décrets prééternels.

Alors que l'homme ne peut connaître la mesure de la capacité divine qui l'oblige à se résigner devant son ignorance fondamentale, par sa sollicitude, la divinité s'adapte à sa faiblesse et l'éclaire sur sa destinée et sur les arcanes de la voie unitive menant au salut, et donc au bonheur. Cette pédagogie divine s'exerce par touches fugitives, dans des états mystiques ou des extases passagères, ou bien à travers les haltes plus durables dans les stations de la contemplation. Chaque seuil de contemplation qu'atteint le pèlerin est comme une oasis de fraîcheur et de quiétude au cours de sa tribulation dans le désert de l'humaine servitude. Pour le pèlerin de Dieu, tout est signe, les "versets" du livre sont des signes directement intelligibles pour celui qui sait lire le livre de l'Etre qui est la parole de Dieu en acte, fixée dans la révélation coranique. Mais la nuit alternant avec le jour, le temps, les saisons, la lumière, l'obscurité, le ciel, la terre, les règnes de la nature, les constellations, les luminaires, tout

cela a une signification précise qu'il appartient au pèlerin de comprendre au moment où ce "signe" lui apparaît.

A l'exception du court chapitre onze, qui est une vision apophatique de la déité purement indéterminée, chaque lumière se présente comme un attribut divin représenté généralement par un des termes du lexique du *tasawwuf* et de la philosophie, plus rarement par un mot tiré d'un contexte coranique, auquel cas nous l'avons relevé dans les Présentations correspondantes des chapitres. Ainsi pour le pilote, le rocher, le support, etc. Une des subtilités métaphysiques de ce symbolisme des lumières divines est de mettre en évidence la fonction réceptive et illuminative des différents astres qui les interceptent, chacun de ces astres étant en affinité avec une des facultés subtiles *(latâ'if)* de l'anthropologie mystique : le cœur, comme centre de référence des illuminations divines, et les autres centres de conscience qui s'y rapportent et s'y résorbent, tels que le secret *(sirr),* l'esprit individuel *(rûh),* l'arcane caché *(khafî),* ainsi de suite[1]. Il existe une correspondance organique entre le microcosme humain et les différentes lumières émanées du monde invisible, la source divine cachée, qui sont projetées sur la conscience du mystique, et que celui-ci découvre grâce à ses facultés subtiles dans le *Malakût,* monde médian de l'âme universelle intermédiaire entre le monde sensible et le monde purement suprasensible. Le dévoilement de chaque contemplation correspond à un seuil ou une station de la connaissance qu'il faut franchir et dépasser pour aller vers une autre plus élevée. C'est l'éthique de la progression, ou *sulûk,* déterminant l'acquisition progressive des étapes de la connaissance unitive que le soufi a vocation de parcourir. Tel un phare en hauteur, chaque astre ésotérique du cœur projette un éclairage providentiel sur une nappe obscure de l'océan divin que sillonne le voyageur. Il représente un attribut épiphanique de Dieu, un aspect de la providence qu'Il

1. Voir *infra,* Présentation du chapitre sept, § 43.

exerce sur l'élite de ses serviteurs sincères puisque, aussi bien, "par l'étoile ils sont dirigés" (Coran, XVI, 16).

Quant au nombre de ces Contemplations (quatorze), il va de soi qu'Ibn 'Arabî a intentionnellement tiré parti du symbolisme du septénaire redoublé. On connaît la sentence qu'il prononça devant le cercle du shaykh Mahdawî (à Tunis en 590 de l'hégire) à l'époque où il écrivit son *Livre des Contemplations.* Il déclara devant l'assistance estomaquée : "Je suis le Coran et les Sept redoublés !" (par allusion aux sept versets de la *Fâtiha*)[1].

Nombre parfait, le chiffre sept et ses démultiplications motivent de nombreuses correspondances cosmologiques, anthropologiques et kabbalistiques. Nombre impair, comme le un et le trois, le sept renvoie à l'unité, à l'Un essentiel, symbole du non manifesté *(ghayb).* Il en exprime la démultiplication. De même, c'est le principe du redoublement septénaire qui détermine le nombre des quatorze Contemplations. Ibn 'Arabî a précisé ailleurs sa conception du nombre quatorze comme indice de l'âme humaine pleinement illuminée et manifestant la synthèse des attributs de perfection – traditionnellement au nombre de sept – en commentant une strophe de son *Tarjumân al-ashwâq (L'Interprète des ardents désirs)*[2]. Il s'inspire, semble-t-il, des propriétés de la Tétraktys des pythagoriciens, en additionnant la tétrade fondamentale des quatre forces ou éléments universels au nombre dix, qui en est le produit démultiplié, pour dégager le double septénaire de la constitution de l'âme initiée à la connaissance du *tawhîd.* C'est la même idée qui commande la distribution de ce Traité en quatorze Contemplations, dont chacune dévoile un aspect déterminant de la réalisation mystique.

1. Voir Claude Addas, *op. cit.,* p. 145.
2. Voir *The Tarjumân al-ashwâq,* by Muhyi'ddin Ibn al-'Arabî, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1978, strophe XL, 1, p. 124-125, avec le commentaire de l'auteur.

A la clé de l'heptade cosmologique et mystique, figure le fameux *hadîth* des soixante-dix mille voiles qui dissimulent la face divine, et qui intervient régulièrement dans l'herméneutique du soufisme et du chiisme. Ce *hadîth* commande le thème directeur du chapitre trois[1] et, d'une façon plus générale, il motive le rythme harmonique du septénaire qui est récurrent dans ce Traité. Le soulèvement des soixante-dix (ou soixante-dix mille) voiles correspond aux sept paliers de l'ascension vers la source de la lumière grâce à la divine pédagogie de l'"Instructeur" (voir chapitre six). Ce dernier confirme au pèlerin qu'à chaque station de l'itinéraire mystique correspond le dévoilement d'un secret qui ne peut être communiqué ailleurs, sans péril pour son bénéficiaire. Dieu confie au pèlerin : "Apprends que chaque jour soixante-dix mille secrets d'entre les secrets de ma Majesté viennent visiter le cœur du sage, et qu'ils n'y repassent plus jamais" (§ 34). Remarquons que ce chiffre est la démultiplication du septénaire fondamental de la cosmogonie, d'après le thème coranique de la création des sept cieux et des sept terres (Coran, LXV, 12), qu'Ibn 'Arabî rappelle dans le Sceau du Livre (§ 89). Selon une autre perspective, kabbalistique celle-là, il évoque le processus du dévoilement des secrets de la cosmogonie et des attributs divins par une série combinée de soixante-dix lettres *(ibid.)* ainsi que les soixante-dix doxologies qu'exigerait l'herméneutique secrète de l'*Alif*, lettre qui est à l'armature du Nom suprême, et donc le symbole de l'unicité divine[2]. Dans le scénario du Jugement dernier, la norme du septénaire s'applique également aux sept catégories des hôtes de l'enfer. Dans l'économie du salut universel, Ibn 'Arabî suspend l'accomplissement du *tawhîd* au processus d'une rédemption cosmique associée très symboliquement à l'apparition du septième millénaire qui coïncide avec l'abolition de tous les

1. Voir *infra*, la Présentation.
2. Voir chapitre trois, § 14, et chapitre cinq, § 26.

voiles métaphysiques. Le retour à l'harmonie universelle est typifié par l'idée de l'*eôn* eschatologique. Ce Jour divin marque la fin du sixième millénaire, placé sous le "règne du *Mîm*" (symbole de Muhammad), et débouche sur le "septième millénaire" qui est la durée pure de la "coexistence mystique" *(ma'iyya)* avec Dieu pour l'ensemble du genre humain. Il préfigure l'avènement du règne messianique que précède le jour du Jugement dernier, dont Ibn 'Arabî offre une scène dantesque. A la fin de ce scénario eschatologique, où toutes les sectes passent en jugement, Ibn 'Arabî prend la tête du groupe des élus admis au paradis, et se présente sans fausse modestie comme le délégué du Très-Haut, chargé d'apporter à l'humanité souffrante la vision béatifique et la connaissance salutaire[1]. Là encore, le motif du jugement final et de la rédemption obéit à la loi du septénaire.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, illustrent à un degré ou à un autre les propriétés de l'heptade gouvernant l'herméneutique spirituelle chez Ibn 'Arabî. Dans l'ordre de la création ou genèse, le dernier millénaire marque l'achèvement du processus créateur, symbolisé par le repos sabbatique de Dieu au septième jour d'après le récit biblique de la Genèse. Mais au cycle cosmogonique des sept jours ou millénaires de la création correspond dans l'ordre eschatologique la remontée vers l'Esprit à travers l'échelle des sept cieux du *Mi'râj*, d'après les traditions relatives à l'ascension mystique du prophète Muhammad. Le septième millénaire marque l'achèvement du périple de la *walâya*, comme initiation à la gnose, et réintégration dans l'unité divine.

Discutant du nombre des "facettes du cœur", homologuées aux portes de la contemplation, en référence avec la doctrine de Ghazâlî, Ibn 'Arabî énumère les "présences divines" *(hadarât)* qui se dévoilent dans la contemplation, et dont le microcosme du cœur est le miroir épiphanique (§ 93). Et il conclut

1. Voir chapitre quatorze, § 82 et suiv.

un peu plus loin : "A ces présences divines se rapportent des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques", les premiers s'adressant aux progressants, et les seconds aux maîtres confirmés (§ 102). C'est là encore une manière de justifier le dédoublement du septénaire que l'on retrouve dans nos quatorze Contemplations. Leur but est de permettre à chacune des deux catégories évoquées de parcourir les sept paliers ou degrés de l'itinéraire spirituel en empruntant la voie qui lui est le mieux adaptée. Pour définir les critères de la véracité *(sidq)* recherchée par l'élite des hommes de Dieu, Ibn 'Arabî décrit succinctement en conclusion la droiture ou rectitude *(istiqâma)*. Cette exégèse de la "voie droite" qui est invoquée dans la sourate liturgique de la *Fâtiha* (I, 6) comporte sept degrés ascendants, décomposés en trois aspects complémentaires : droiture par la parole, par l'action et par le cœur (§ 104 et 105).

Enfin, dans une petite énigme kabbalistique, à propos des lettres *Ta Ha* dont l'addition selon la valeur numérique donne le chiffre quatorze, Ibn 'Arabî suggère un rapprochement avec le nombre de ses quatorze Contemplations. Ces deux lettres qui ouvrent la sourate XX se trouvent inscrites dans la constellation de la "Petite Ourse" figurant le microcosme humain (§ 67). Plus important, c'est aussi une sourate qu'Ibn 'Arabî juge très précieuse, puisque la divinité s'y révèle en mode d'affirmation personnelle : "Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que Moi" (XX, 14). Et c'est l'énoncé du *tawhîd* dans le langage de l'ipséité qui provoque la stupeur et ressource les témoins véridiques dans la lumière de l'unicité[1].

Nous retiendrons de ces diverses correspondances la permanence du sept, nombre d'or, que le shaykh applique à différentes perspectives cosmologiques, eschatologiques et noétiques. On peut dire qu'Ibn 'Arabî adopte, comme beaucoup d'autres auteurs musulmans, le schéma septénaire dédoublé selon l'ésotérique et l'exotérique en s'inspirant du *Mi'râj* muhammadien,

1. Voir chapitre dix et Présentation.

dont il a donné par ailleurs plusieurs versions mystiques. Ainsi chaque contemplation est la clé d'accès à une des régions de l'outre-monde *(âkhira)*, celui vers lequel toute âme s'achemine, soit dans l'ignorance de sa destinée future, soit par une anticipation spirituelle qui est celle des hommes de la voie, initiés dès la vie présente aux mystères eschatologiques de la vie éternelle, de la béatitude, mais aussi du châtiment divin. Et cette perspective des fins dernières hante la méditation d'Ibn 'Arabî, comme elle imprègne son discours.

A PROPOS DE LA LETTRE PRÉFACE

Tel que nous le publions, *Le Livre des Contemplations* se présente comme un traité autonome et complet, depuis le Prologue jusqu'au Sceau du Livre. Pourtant, dans certains recueils de manuscrits, le texte pur du *Kitâb al-Mashâhid* est précédé d'une assez longue lettre lui tenant lieu de préface, mais qu'il serait plus exact de qualifier de postface. Elle est d'ailleurs enregistrée sous différents titres qui prêtent à confusion[1]. Il s'agit en fait d'une sorte d'apologie que rédigea Ibn 'Arabî pour favoriser l'accueil de ce Traité dans le cercle du shaykh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî dont il fut le disciple au début de sa vocation[2]. En effet, Mahdawî était directement rattaché au prestigieux shaykh Abû Madyan (m. 1197), originaire d'Andalousie, et regardé comme le "pôle" *(qutb)* du soufisme de l'Afrique du Nord[3]. Un peu plus tard, Ibn 'Arabî réussira à s'imposer comme le principal successeur spirituel de ce dernier, bien que les deux hommes ne semblent pas s'être rencontrés. Or, lors

1. Voir Claude Addas, *op. cit.*, p. 157 à 160.
2. Voir Ibn 'Arabî, *Les Soufis d'Andalousie (Rûh al-quds)*, trad. J. Austin, Sindbad, Paris, 1988, p. 176, note 247, et C. Addas, *op. cit.*, p. 146 et suiv.
3. Voir l'article "Abû Madyan" dans *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition). Sur sa vie, voir Emile Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, Sindbad, Paris, 1983, p. 249 et suiv.

d'un voyage d'Ibn 'Arabî qui se rendit à Tunis (en 1194) pour connaître le shaykh Mahdawî, ce dernier le traita avec froideur et réticence pour avoir choqué son assemblée par certains propos jugés outranciers[1]. L'initiative de lui adresser une épître motivant la composition de son *Livre des Contemplations* ne pouvait qu'arranger les choses et faciliter son admission dans le cercle assez fermé de ce compagnon d'Abû Madyan.

Dans cette épître où il défend la validité du recours au dévoilement intérieur *(kashf)* chez les hommes de Dieu, Ibn 'Arabî justifie aussi ses conceptions de la *walâya* (initiation mystique) en invoquant quelques autorités du soufisme qui ont utilisé avant lui le procédé du dialogue direct *(mukhâtaba)* avec Dieu pour transmettre leur message spirituel. Et parmi ces autorités, il mentionne certains écrits du cercle de l'école d'Almería, représentée par Ibn Barrajân (m. 1141), Ibn al-'Arîf (m. 1141)[2], et il se réclame du grand mystique Niffarî, dont il reconnaît s'être inspiré pour la composition de son Traité. On y revient au chapitre suivant.

Dans cette lettre, notre auteur prévoit bien sûr l'objection de certains lecteurs qui pourraient lui dire : "Comment peux-tu prétendre qu'il s'agit d'un écrit directement révélé par le prône divin, sachant qu'après le prophète Muhammad il n'y a plus de révélation divine[3] ?" Le shaykh répond en faisant jouer

1. Voir Claude Addas, *op. cit.*, p. 145-146.
2. Ibn al-'Arîf (1088-1141) est l'auteur d'un important traité de soufisme, le *Mahâsin al-majâlis* (trad. Asin Palacios) ; et Ibn 'Arabî le cite fréquemment dans son encyclopédie mystique des *Futûhât makkiyya (Les Révélations spirituelles de La Mecque).* Il représente avec Ibn Barrajân et Ibn Qasyî le courant de tendance néoplatonicienne issu de l'école dite d'Almería, fondée par Ibn Massara (m. 931), qui a beaucoup marqué la pensée d'Ibn 'Arabî. Voir Asin Palacios, *Obras Escogidas*, Madrid, 1946. Et le résumé donné par Henry Corbin dans *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964, VII, chap. 1.
3. Comparer l'extrait de cette Préface donné dans l'édition espagnole du *Kitâb al-Mashâhid.* Voir *Ibn al-'Arabî, Las Contemplaciones de los Misterios, Introducción, edición, traducción y notas* de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcie, 1996, Introd., VII.

la subtile distinction théologique entre la révélation *(wahy)*, réservée aux seuls prophètes, et l'inspiration *(ilhâm)*, dont se réclament les *awliyâ'*, comme héritiers et interprètes de l'enseignement prophétique consigné dans le Coran.

Pour montrer qu'il n'en est pas à son premier essai, Ibn 'Arabî renvoie comme à son habitude à d'autres ouvrages de lui dont il donne les titres, lesquels diffèrent des deux opuscules cités en conclusion du *Livre des Contemplations*[1].

Ceci pose encore un problème, sachant qu'Ibn 'Arabî mentionne souvent sous des titres différents des écrits identiques, et parfois même des traités qu'il n'a pas encore rédigés et qui sont restés à l'état de projet, ou n'ont pas été retrouvés. Quoi qu'il en soit, notre auteur obtient ainsi un "effet de masse" susceptible d'impressionner l'auditoire quant à sa fécondité littéraire et à la solidité de sa culture spirituelle, que personne du reste ne met sérieusement en doute. En définitive, cette dissertation annexe est une apologie circonstanciée du *Livre des Contemplations* destinée à en favoriser la bonne réception dans le groupe du shaykh Mahdawî. Les deux écrits sont donc bien distincts. D'ailleurs, il n'est pas fait mention de cette épître dans les commentaires de notre Traité.

LA FILIATION LITTÉRAIRE : NIFFARÎ ET GHAZÂLÎ

Le Livre des Contemplations est marqué par l'influence doctrinale de deux grands théologiens mystiques, d'ailleurs aussi différents que possible par leur culture et leur tempérament. Il s'agit du soufi Muhammad ibn 'Abd al-Jabbâr al-Niffarî (Xe siècle) et d'Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111), le célèbre défenseur des valeurs du soufisme, mais aussi le critique sévère des *falâsifa* (philosophes).

1. Il s'agit de *L'Interprète du rayonnement des cœurs (Mutarjim jalâ' al-qulûb)* et du *Livre de la réunion et de la séparation sur les significations de la Révélation (Kitâb al-Jam' wa al-tafsîl fî ma'ânî al-tanzîl).* Voir *infra*, chapitre "Sceau du Livre", § 91 et 92.

La mention de Niffarî dans l'épître d'Ibn 'Arabî signalée plus haut était la moindre des choses, compte tenu de l'étroite parenté stylistique et doctrinale qui existe entre *Le Livre des Contemplations* et le *Kitâb al-Mawâqif* (*Le Livre des Stations divines*) de Niffarî. Ce traité de haute métaphysique, résolument intérioriste et fortement inspiré, compte parmi les chefs-d'œuvre de la littérature classique du soufisme. Il est élaboré sous la forme caractéristique du dialogue avec Dieu, dans un réseau de questions et de réponses faisant jaillir le sens toujours renouvelé de la vérité divine essentielle qui se dévoile au cœur du mystique interpellé.

Ibn 'Arabî a étudié Niffarî de près, et il l'a "imité" pour la rédaction du présent Traité. Force est de reconnaître que *Le Livre des Stations divines* de Niffarî est bien mieux écrit et plus limpide, parce que la pensée de Niffarî est toujours claire et profonde. Cela tient au caractère intime des entretiens du pèlerin des *Mawâqif* avec l'interlocuteur divin, car le dialogue, serré et précis, ne sert pas de prétexte, comme cela arrive dans *Le Livre des Contemplations*, à des digressions philosophiques ou polémiques. Parfois, notre auteur a carrément interpolé Niffarî en reprenant presque textuellement certains titres et fragments qu'il incorpore discrètement dans son Traité. Nous en avons signalé les plus flagrants au cours des Présentations correspondantes. Ces emprunts ne viennent pas seulement de certains chapitres ou "stations" du *Kitâb al-Mawâqif*, mais également du *Kitâb al-Mukhâtabât (Le Livre des Entretiens)* du même Niffarî.

Le père Nwyia, auquel on doit une nouvelle édition des œuvres niffariennes complétant celle due à Arberry[1], suggérait de goûter la saveur de ce propos qui résume bien l'esprit

1. *The Mawâqif wa 'l-Mukhâtabât of Muhammad Ibn al-Jabbâr al-Niffarî, with other fragments*, par A. J. Arberry, Cambridge University Press, Luzac, 1935 ; cette édition est accompagnée d'une fort belle traduction du savant anglais. Une édition plus complète des œuvres de Niffarî, d'après d'autres manuscrits anciens, a été donnée par Paul Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques*

de Niffarî : "O mon serviteur, émigre donc vers moi, tout comme les *awliyâ'* font leur émigration vers moi ; emprunte la voie qu'ils ont suivie. Alors vous vous réjouirez ensemble, vous serez rassemblés et vous communiquerez entre vous. Car je les ai introduits dans les entretiens mystiques qui se déroulent dans le secret (des cœurs)." Le signe de l'élection du *walî* selon Niffarî est d'être invité à comparaître en présence de Dieu et à remettre son cœur entre ses mains pour recevoir l'effusion directe de la lumière divine. C'est cette lumière que le mystique transmue en parole sous la forme du prône inspiré *(khitâb)*.

Je crois utile de suggérer que le procédé de l'entretien mystique entre Dieu et l'homme, où éclate tout le talent de Niffarî qui a séduit le jeune Ibn 'Arabî, a son origine dans le langage expressif du soufisme ancien sous forme de *shath* (outrance, paradoxe mystique) : chez Hallâj, Shiblî, Nûrî et d'autres maîtres fameux[1]. A l'origine, l'entretien avec la Présence divine, sous la forme "Dieu me dit : ... Je dis...", semble bien avoir été "inventé" par l'illustre Bastâmî (m. 848). Du moins si l'on en juge par la teneur des récits traditionnels de son ascension mystique vers le Trône divin où Dieu l'interpelle pour sonder les désirs de son cœur[2].

musulmans : Saqîq al-Balhî, Ibn 'Atâ', Niffarî, Librairie orientale, Beyrouth, 1986 (voir les *Trois textes inédits* de Niffarî édités p. 185 à 324). Pour la biographie et la doctrine de ce mystique, outre l'ouvrage d'Arberry, voir P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, même série, Beyrouth, p. 348 à 407. Nous renvoyons désormais à ces deux éditions en précisant, le cas échéant, éd. Arberry ou éd. Nwyia. Le lecteur peut consulter une traduction française du *Livre des Stations* de Niffarî par Maati Kabbal, éd. de l'Eclat, Paris, 1989, traduction malheureusement approximative et sans référence au texte original (d'après l'édition Arberry). La doctrine niffarienne a marqué l'école d'Ibn 'Arabî, et un de ses représentants, Tilimsânî (m. 690 H.), a laissé un imposant commentaire philosophique du *Livre des Stations*, récemment édité en Iran (cf. *Sharh Mawâqif al-Niffarî* de 'Afî ad-Dîn Tilimsânî, éd. J. Marzûqî, Markaz Mahrûsa, 1997).

1. Voir Ruzbehan Shirazi, *op. cit.*

2. Voir Sarrâj, *Kitâb al-Luma'*, éd. Nicholson, Luzac, Londres, 1914, p. 382 et suiv. du texte arabe. Voir également *Les Dits de Bistâmî (Shatahât)*, traduits et présentés par Abdelwahab Meddeb, Fayard, Paris, 1989.

Ibn 'Arabî a directement contribué à réactualiser la pensée de Niffarî, évitant que son œuvre tombe peut-être dans l'oubli. Il a même fait copier ses écrits par son proche disciple Ibn Sawdakîn[1]. On ne connaît pas avec précision les dates de Niffarî, qui serait mort en 354 de l'hégire d'après Hajji Khalifa. Il semble que les *Mawâqif*, telles qu'elles nous sont parvenues, aient été recomposées et collationnées par son petit-fils, ou un de ses disciples.

Niffarî est demeuré un mystique effacé et marginal. Détaché de toute ambition, il a goûté les charismes de la retraite solitaire, et il témoigne de la Parole infuse dans le cœur dans un style dépouillé où domine le sentiment de l'ineffable. Ce contemplatif pur noue un dialogue personnel avec Dieu en illustrant tous les paradoxes de la *coincidentia oppositorum* par intériorisation des temps forts de la trame coranique qui nourrissent l'exégèse mystique du soufisme ancien. La thématique niffarienne, où alternent l'exhortation et la confidence, l'exaltation de la transcendance *(tanzîh)* et le désir irrépresssible de l'*unio mystica* par immanence, imprègne plusieurs séquences du *Livre des Contemplations.*

A cette époque, le jeune Ibn 'Arabî était encore dans sa période d'assimilation des "classiques" du soufisme, que chacun est tenu d'avoir étudiés. Nous le voyons également influencé par l'enseignement de Ghazâlî, notamment dans sa polémique contre les philosophes et théologiens rationalistes. Ainsi, dans le scénario eschatologique déjà signalé du chapitre quatorze, Ibn 'Arabî reprend à son compte, sans d'ailleurs l'avouer, la condamnation plus argumentée de Ghazâlî dans sa *Réfutation des philosophes (Tahâfut al-falâsifa)*, réfutation qui lui attirera la fameuse réplique posthume du philosophe

1. Voir P. Nwyia, *Trois œuvres inédites..., op. cit.*, p. 187 (manuscrit de Konya).

Averroès (m. 1191)[1]. C'est l'occasion de rappeler qu'Ibn 'Arabî adolescent rencontra le maître de l'aristotélisme arabe à Cordoue, et assista plus tard à ses funérailles[2]. Comme si la condamnation de Ghazâlî n'avait pas suffi, Ibn 'Arabî enfonce le clou en expédiant en enfer les théologiens rationalistes et les philosophes hellénisants, aux côtés des autres sectes de l'islam qu'il juge hérétiques. De plus, dans la conclusion du Traité, Ibn 'Arabî réadapte la théorie désormais classique de la connaissance et de la vision du cœur avec ses différentes facettes *(wujûh)* en s'inspirant de l'enseignement magistral de Ghazâlî dans l'*Ihyâ' (La Revivification des sciences de la religion)*. Il en prend occasion pour se démarquer du soufisme "modéré" de Ghazâlî, qui statuait avec sévérité contre l'innovation doctrinale par rapport à la tradition reçue[3].

On réalise à travers cette double filiation que notre métaphysicien, alors âgé de trente ans à peine, cherchait encore sa voie et son registre d'expression religieuse. Sa souplesse intellectuelle et son pouvoir d'assimilation lui permettaient, semble-t-il, de combiner deux "genres" bien distincts : le courant de la "théologie orthodoxe" issue de Ghazâlî avec les audaces métaphysiques de l'ésotériste Niffarî. Ce trait est révélateur de l'esprit de synthèse caractérisant la doctrine d'Ibn 'Arabî, qui est à la fois un docteur *(âlim)* et un gnostique *('ârif)*.

Autres affinités littéraires

Par ailleurs, *Le Livre des Contemplations* présente des affinités thématiques spéciales avec deux autres traités mineurs, tous

1. Voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 173 et suiv. (pour le *kalâm* ash'arite), et p. 253 et suiv. "Ghazâlî et la critique de la philosophie".
2. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1977, p. 37 et suiv.
3. Voir *infra*, Présentation du chapitre "Sceau du Livre".

deux d'Ibn 'Arabî. Nous pensons à son opuscule intitulé *Kitâb al-Shâhid*[1]. Ce *Traité du témoin de contemplation*, comportant vingt-sept courts chapitres (comme pour le livre des *Fusûs*), est également une forme d'entretiens dont quelques thèmes recoupent ceux de notre *Livre des Contemplations.* Cet ouvrage est probablement postérieur, car le style en est plus fluide, mais il n'a aucunement la densité philosophique et symbolique de notre Traité. Il existe d'autre part un opuscule attribué à Ibn 'Arabî intitulé le *Kitâb al-Hujûb* (ou *Le Livre des Voiles épiphaniques*), contenant trente brefs chapitres sur le soulèvement des voiles qui dissimulent la face divine. C'est un thème récurrent de la mystique, et nous le retrouvons évidemment dans le présent Traité. Même si l'attribution de cet opuscule à Ibn 'Arabî n'est pas certaine, il vaut la peine d'être consulté, ne serait-ce qu'à titre de comparaison[2].

LES COMMENTAIRES DU *LIVRE DES CONTEMPLATIONS*

Les principaux écrits d'Ibn 'Arabî ont souvent fait l'objet de commentaires. Il ne faut donc pas se méprendre sur la nature et le but de ces commentaires traditionnels des traités de soufisme qui sont plutôt des gloses ou des annotations techniques rédigées sous forme conventionnelle à partir des explications et remarques d'Ibn 'Arabî lors des séances de lectures régulières que celui-ci donnait sur ses œuvres. Nous sommes dans une tradition d'école, où les règles d'interprétation étaient fixées par le maître, et les disciples ne faisaient qu'enregistrer la substance de cet enseignement oral. Ibn 'Arabî est un mystique

1. *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Beyrouth, 1361 H., *Kitâb al-Shâhid*, d'après l'édition de Hydarabad, 1376 H., p. I à 20. Les chapitres ne sont pas numérotés.
2. Texte publié dans Ibn 'Arabî, *Majmu' rasâ'il ilâhiyya*, éd. Ibrahim Mahdi, Beyrouth. Le *Kitâb al-Hujûb* ne figure pas dans le Répertoire général d'Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964.

visionnaire, mais non un pédagogue, et ses écrits ont rarement un caractère didactique. C'est aussi le cas des commentaires du *Livre des Contemplations*, qui prolongent simplement sous forme de gloses partielles le mode d'exposition ésotérique de la pensée du maître. Dans son catalogue biographique, Osman Yahia en avait répertorié deux principaux[1]. Le premier en date est un commentaire d'Ismâ'îl Ibn Sawdakîn (1181-1248) qui entra dès ses seize ans au service du shaykh, lequel en fit son *famulus*[2]. Il existe un second commentaire dépendant du premier, qui émane d'une femme, Sitta 'Ajam bint al-Nafîs, décédée vers 1288. Les extraits sélectionnés par les éditeurs de la récente traduction espagnole de notre Traité permettent de s'en faire une idée précise[3]. On ne signalera que pour mémoire un commentaire non retrouvé que certains manuscrits attribuent à un auteur plus tardif, 'Abd al-Ra'ûf al-Munâwî (m. 1031 H.).

Nous avons découvert un autre commentaire du *Livre des Contemplations* dont on ne soupçonnait pas l'existence, et qui figure dans notre principal manuscrit, décrit plus loin. Ce commentaire inédit, philosophiquement plus nourri que les précédents, est attribué à Sadr ad-Dîn Qunyawî (1210-1274), le beau-fils d'Ibn 'Arabî. Contrairement à Ibn Sawdakîn qui est un glossateur, Qunyawî est un écrivain beaucoup plus personnel, et il a laissé une œuvre considérable. Métaphysicien brillant, Qunyawî[4] est justement considéré comme le véritable "héritier spirituel" d'Ibn 'Arabî et le chef de file de son école

1. Voir Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, op. cit.*, au Répertoire général (R. G.) n° 432.
2. Pour les relations de ce disciple avec Ibn 'Arabî, voir C. Addas, *op. cit.*, p. 195 et suiv. et à l'Index du même ouvrage, p. 396.
3. Ibn al-'Arabî, *Las Contemplaciones de los Misterios, op. cit.*, Introduction p. XXII, et aux notes qui accompagnent la traduction.
4. Pour la biographie et la doctrine de ce soufi, voir notre thèse de doctorat, *La Clef du monde suprasensible (Miftâh al-ghayb) de S. Qunyawî*, université de Paris IV/Sorbonne.

qu'il a fondée à Konya à la même époque que Jalâl ad-Dîn Rûmî. Ibn 'Arabî reconnut en Qunyawî son disciple le plus doué et lui confia la mission de diffuser son enseignement vers l'Orient islamique. Surtout, il le chargea officiellement de commenter son célèbre livre des *Fusûs al-hikâm (Les Gemmes des sagesses prophétiques)*[1].

Ce Commentaire de Qunyawî, intitulé simplement *Sharh al-Mashâhid (Commentaire des Contemplations)*, se trouve faire suite au texte même du principal manuscrit du Traité que nous avons pris pour base de notre traduction. Il est conçu sous la forme traditionnelle d'une lecture par *lemmatas*, suivis d'interprétations ou d'explications partielles sur les passages difficiles. Malheureusement, il manque à ce Commentaire une vision organique d'ensemble du Traité, et les thèmes génériques des différents chapitres n'y apparaissent pas avec suffisamment de clarté. Dans notre Présentation, nous n'avons qu'occasionnellement retenu quelques explications ponctuelles de Qunyawî, à titre d'échantillons ou d'hypothèses herméneutiques.

Le Livre des Contemplations est chargé d'allusions explicites ou implicites tirées du Coran et de la Sunna, incorporant les traditions *(hadîth)* servant à Ibn 'Arabî pour exposer ses propres vues. Plutôt que de nous embarquer dans le canevas des gloses de Qunyawî, j'ai préféré introduire le lecteur à la thématique de ces chapitres, pour mettre en évidence autant que possible les lignes de force doctrinales et les récurrences philosophiques cachées sous les symboles et les séquences visionnaires du Traité. Il n'était pas possible d'alourdir nos Présentations d'extraits des commentaires qui eux-mêmes demandent à être expliqués, sinon justifiés. Le repérage des sources coraniques assez abondantes, l'explication des titres de chaque chapitre, l'examen de la signification des scènes

1. Edition Affifi, Beyrouth, s. d. Nous renvoyons désormais à l'édition des *Fusûs al-hikâm* dans nos Présentations, *infra*.

visionnaires, le chassé-croisé incessant des questions-réponses entre Dieu et le pèlerin, la reconstitution du message philosophique dissimulé sous la trame des symboles, des métaphores et des énigmes qu'accumule Ibn 'Arabî, c'est un peu tout cela que nous avons essayé de dégager dans notre lecture interprétative du *Livre des Contemplations*. La distance que nous avons prise avec le commentaire de Qunyawî aide à situer dans une perspective plus générale l'exposé philosophique du Traité.

Pour revenir à notre principal commentateur, celui-ci a laissé de côté les passages les plus délicats ou qui ne l'intéressaient pas. Certains chapitres sont hâtivement survolés, alors que d'autres sont minutieusement décortiqués et analysés membre par membre, mais seulement en quelques passages. De plus, Qunyawî semble s'être lassé peu à peu au cours de son travail d'interprète, et considérant la quatorzième Contemplation comme la conclusion des treize autres, il n'en dit rien. Il ne dit rien non plus du "Sceau du Livre" *(Khâtima)*, pourtant assez développé, qu'il ne reproduit pas. A titre indicatif, nous donnons en note la liste des chapitres les plus sérieusement examinés par notre commentateur[1].

En fait, le meilleur de ce Commentaire tient dans le long préambule *(muqaddima)* qui lui sert d'introduction générale. Qunyawî y insiste spécialement sur les modalités et conditions du dévoilement intérieur *(kashf)* qui conditionnent une saisie directe des réalités métaphysiques *(haqâ'iq)* que l'élite des hommes de Dieu capte par inspiration grâce au prône divin. Il rappelle si besoin était qu'il est très difficile d'interpréter convenablement ces Contemplations, car on peut le faire soit

1. Les chapitres sept et dix sont simplement paraphrasés. Le chapitre neuf est plus méthodiquement analysé. Le commentaire tourne court au chapitre quatorze et s'achève sur un extrait de la conclusion où est cité le propos de Ghazâlî (§ 92) et amorcée la leçon sur la Contemplation du cœur (§ 93 et suiv.). Se reporter, *infra*, à notre Présentation du "Sceau du Livre".

à l'intention des commençants, soit à l'intention des finissants de la voie. Bien que l'enseignement du shaykh ait une portée universelle, écrit-il, en vérité ses visions sont destinées aux plus avancés d'entre les hommes de dévotion sincère. Ensuite, il faut tenir compte des qualifications du récepteur des contemplations divines, selon les penchants de son cœur. Les sens ou facultés subtiles *(latâ'if)* de l'homme recueillant l'ensemble des réalités métaphysiques dépendent de la qualité de l'orientation du cœur vers les théophanies, et chacun les modalise selon son aptitude propre, en fonction du point de vue particulier auquel il se place. Recommandant au lecteur de bien méditer sur la nature du cœur, "avec l'œil de ton dévoilement propre, écrivait Qunyawî, tu trouveras – selon le *hadîth* «Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur» – une contemplation mystique, en étant instruit sur la nature de l'enseignement du shaykh et sur les réalités mystiques qu'il vise." On relève l'exégèse classique chez Ibn 'Arabî du verset XLII, 11, dont les deux parties énoncent respectivement la transcendance divine (rien n'est semblable à Lui) et la détermination spécifique de Dieu par ses attributs épiphaniques (Il est Celui qui entend et Celui qui voit). C'est là une constante de l'exégèse théologique du soufisme[1] qui met l'accent sur les deux approches complémentaires de la réalité divine *(haqîqa)*, par la *via negationis (tanzîh)* et par la *via affirmationis (taqyîd)*. Cette seconde voie, souligne Qunyawî, permet de découvrir la théophanie récurrente "des plus beaux noms divins" *(asmâ' husnâ)* par lesquels se qualifie l'essence divine *(dhât)*, et dont le *walî* est investi par la divinité. C'est la condition de seigneurialité *(rubûbiyya)* à laquelle accèdent les adeptes de la perfection, comme le montre le shaykh Ibn 'Arabî dans ses visions mystiques.

1. Pour l'exégèse mystique de ce verset et ses implications, voir S. Ruspoli, *Le Livre des Théophanies d'Ibn 'Arabî*, Le Cerf, Paris, 1999, au chapitre 8 de l'introduction.

LES MANUSCRITS DU TRAITÉ

L'intitulation de notre Traité présente quelques variantes dans la tradition manuscrite. Ibn 'Arabî s'y réfère le plus souvent sous le titre abrégé : *Kitâb al-Mashâhid al-qudsiyya (Le Livre des Contemplations divines)*[1]. Mais le prologue du Traité confirme son intitulation originale, telle que nous la trouvons reproduite dans plusieurs manuscrits : *Kitâb Mashâhid al-Asrâr al-qudsiyya wa matâli' al-Anwâr al-ilâhiyya (Le Livre des Contemplations des Secrets sanctissimes et des levers des Lumières divines).*

Nous avons utilisé deux copies principales pour en assurer la lecture et en établir la traduction. Un exemplaire du manuscrit de la Bibliothèque nationale, assez ancien, nous a surtout permis de vérifier le développement textuel complet du Traité[2]. Malgré sa qualité médiocre (encre épaisse, points diacritiques indistincts), le texte est complet et présente peu de variantes notoires (sauf pour quelques mots ou fragments), par rapport au manuscrit principal sur lequel reposent notre traduction et l'édition du texte arabe proposées ici. Ce dernier manuscrit, nettement meilleur, est d'une bonne écriture, la ponctuation des lettres est généralement stable, certains verbes sont vocalisés, et il ne comporte pas de lacune matérielle apparente[3]. Le texte pur des *Mashâhid* est suivi du Commentaire de Qunyawî décrit précédemment. L'écriture en est du même copiste, et la reprise des principaux passages incorporés à ce Commentaire confirme généralement la littéralité du texte pur. C'est sur la base de ce manuscrit, avec en regard la copie de secours du manuscrit de Paris, que nous

1. Ainsi dans les *Futûhât al-makkiyya*, IV, p. 147, ligne 26.
2. Paris, B. N., Arabe, n° 6104, fol. 1 à 75. La copie est datée de 1076 de l'hégire.
3. Chester Beatty Library, Dublin, n° 5493 (fol. 25a-50b). Le Commentaire de Qunyawî suit immédiatement (fol. 51a-83a). L'écriture est du même copiste en *naskhî* courant, dix-sept lignes par page. Apparemment non daté.

avons établi la présente édition, en conservant naturellement la numérotation des paragraphes adoptée dans notre traduction. Les références coraniques sont indiquées entre parenthèses dans le texte arabe, comme dans la traduction, où elles se dégagent en italique. Sans prétendre être une édition critique, nous la croyons bienvenue pour les lecteurs arabisants[1].

1. La mise au point finale de l'édition du texte arabe a été faite avec le concours bénévole de M. Ahmad Chleilat. Qu'il en soit vivement remercié ici.

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DES SECRETS SANCTISSIMES ET DES LEVERS DES LUMIÈRES DIVINES

Traduction

PROLOGUE

1 – La rédaction de ce livre découle de la contemplation des secrets sanctissimes et de la vision des aurores des lumières divines. C'est à votre intention, pèlerins, que nous les avons extraits des trésors scellés dans les abysses de l'éternité où ils sont à l'abri des vicissitudes, accidents et méfaits (de l'humanité qui n'en est pas digne).

2 – Ce livre comporte au total quatorze Contemplations, et il se termine par un "Sceau" destiné à faciliter l'accès à ces dévoilements noétiques et à ces contemplations hiératiques. En vérité, seuls les adeptes de telles contemplations sont capables de les comprendre réellement, car elles reposent entre les mains des privilégiés qui y ont accès. Celui qui est de leur nombre pourra donc saisir intuitivement leur signification. Celui qui n'est pas de ce nombre, qu'il aille interroger directement leurs adeptes et détenteurs. Comme il est dit : *"Dieu vous ordonne de restituer les dépôts qui vous ont été confiés à leurs détenteurs légitimes"* (IV, 58). Toutes choses que tu ne peux comprendre, que ta science ne saurait atteindre, que ton intelligence ne peut appréhender, tout cela repose entre tes mains. Dieu daigne accorder au pèlerin la lumière de la clairvoyance,

la pénétration de l'esprit, la lucidité de la conscience, la pureté du cœur... Exalté soit le Tout-Puissant.

CHAPITRE PREMIER

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'EXISTENCE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU DISCERNEMENT

Leçon sur le néant de l'homme dont l'existence réelle a sa source cachée en Dieu

3 – Dieu me fit contempler la lumière de l'existence et le lever de l'astre du discernement. Il me dit : "Qui es-tu ?" Je lui répondis : "Le néant manifeste." Dieu me dit : "Comment le néant peut-il devenir existant ? Si tu n'existes pas, comment s'établit ton existence ?" Je lui répondis : "Voilà pourquoi j'ai déclaré être le néant manifeste. Quant au néant caché, ce néant-là n'existe pas." Il me dit : "Etant donné que la première existence est identique à la deuxième existence, il n'y a pas de néant antérieur, ni d'existence advenante, ce qui établit ton adventicité." Puis Il me dit : "La première existence n'est pas identique à la deuxième existence, car la première existence est comparable à celle des êtres universels, et la seconde existence est comme celle des êtres particuliers." Puis Il me dit : "Le néant est véritable, il n'y a rien d'autre. L'existence est véritable, il n'y a rien d'autre." Je répondis : "C'est bien ainsi !"

4 – Dieu me dit encore : "Je te vois soumis et docile, ou bien tu es un chercheur de preuves." Je lui dis : "Je ne suis ni docile, ni un chercheur de preuves." Il me dit : "Tu n'es rien." Je lui dis : "Je suis la chose *sans ressemblance,* et toi tu es la chose *par ressemblance.*" Il me dit : "Tu dis vrai ! Car tu n'existes par rien, tu n'es rien, tu ne reposes sur rien." Je lui répondis : "En effet ! Si j'étais quelque chose, j'aurais la faculté de me saisir. Si je reposais sur quelque chose, la relation s'établirait selon trois termes. Si j'étais la chose, j'aurais un vis-à-vis, or je n'ai pas de vis-à-vis." Je lui dis : "J'existe à travers le fragmentaire, mais je n'ai pas reçu l'existence, car je suis dénommé sans avoir de nom, qualifié sans avoir de qualification, spécifié sans avoir de spécification. Et c'est là ma perfection. Tandis que toi, tu es dénommé par le nom, qualifié par la qualification, spécifié par la spécification. Et c'est là ta perfection."

5 – Dieu me dit : "Il n'y a que le néant qui connaisse l'existant." Puis Il me dit : "Seul l'existant connaît réellement l'existant." Puis Il me dit : "L'existence procède de moi, non de toi, *par* toi, non par moi." Puis Il me dit : "Celui qui te trouve me trouve, et celui qui te perd me perd." Puis : "Celui qui te trouve me perd, et celui qui te perd me trouve." Puis : "Celui qui me perd me trouve, et celui qui m'a trouvé ne me perd plus." Il me dit : "La trouvaille et la perte sont pour toi, non pour moi." Il me dit : "La trouvaille et la perte sont pour moi, non pour toi." Puis Il me dit : "Tout être n'est établi que par conditionnement, et il est pour toi. Tout être absolu (inconditionné) est pour moi." Puis Il me dit : "L'être conditionné est pour moi, non pour toi." Puis Il me dit : "L'être séparé est pour moi par toi, et l'être rassemblé est pour toi, par moi." "Et inversement !" ajouta-t-Il.

6 – Puis Il me dit : "L'être (établi) par la primauté est autre que de l'être, et en dessous se trouve l'être véritable." Puis Il me dit : "L'être est par moi, de moi, pour moi." Puis Il me dit : "L'être n'est pas par moi, n'est pas de moi, et n'est pas pour moi." Puis Il me dit : "Si tu me trouves, tu ne me vois pas, et si tu me perds, tu me vois." Dieu me dit enfin : "Dans la trouvaille est ma perte, et dans la perte est ma trouvaille. Si tu étais instruit de la saisie, tu saurais ce qu'est l'être véritable."

CHAPITRE DEUX

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA SAISIE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE L'ACQUIESCEMENT

Les paradoxes de la saisie et du délaissement, comme expression de la connaissance suréminente

7 – Dieu me fit contempler la lumière de la saisie et le lever de l'astre de l'aquiescement. Il me dit : "La saisie est identique au délaissement. Mais tout ce qu'on délaisse ne peut être saisi." Il me dit : "Tu me trouves et cependant tu ne me saisis pas. Je te saisis et cependant je ne te trouve pas." Il me dit : "Je te trouve et je ne te saisis pas." Il me dit : "En fait la saisie est derrière toi, si elle était devant toi, nul ne pourrait se fourvoyer." Il me dit : "Je me manifeste dans la saisie et je me dissimule dans le délaissement." Puis Il me dit : "La saisie postule trois termes, et tout nombre sépare, de sorte qu'il n'y a point de saisie possible." Il me dit : "C'est moi-même qui saisis." Il me dit : "Regarde donc les minéraux et saisis leur louange, voilà leur manière de répondre : Oui ! (à la demande : *"Ne suis-je pas votre Seigneur ?"* Coran, VII, 172).

8 – Puis Dieu me dit : "Si je me dissimule à toi dans la saisie, tu subis un tourment incessant au milieu d'une *satisfaction permanente*" (voir Coran, IX, 21). Il me dit : "On ne saisit qu'un objet possédé. On ne possède qu'un objet dominé. On ne domine qu'un objet déterminé. On ne détermine qu'un objet advenant, et il n'advient qu'un néant." Il me dit : "Je saisis ce qui est séparé et je le réunis. Je le saisis par la réunion et je le rassemble, ensuite je le sépare puis je le réunis. Je le sépare encore puis je le réunis de nouveau. Ensuite il n'y a plus ni séparation ni réunion."

Séquences visionnaires au-delà de la saisie : la navigation dans la mer verte, la traversée du désert, la visite des jardins, la détérioration des substances

9 – Ensuite Dieu me fit contempler ce qui est au-delà de la saisie, et je vis surgir sa main. Puis il déploya la mer verte entre moi et sa main, et je m'y immergeai. Alors que je m'enfonçais, j'aperçus une planche sur laquelle je me hissai, et je fus sauvé de la noyade, car sans cette planche je succombais. Puis la main de Dieu resurgit, et soudain m'apparut le rivage de cette mer. Il y avait des navires qui la parcouraient jusqu'à ce qu'ils atteignent le rivage, alors ils étaient soulevés (par la main divine) et projetés dans la contrée désertique. Les hommes des navires en débarquaient, ayant avec eux des perles, des coraux, et différentes sortes de pierres précieuses. Mais dès qu'ils touchaient terre, tous ces minéraux se changeaient en vulgaires cailloux. Alors je demandai à Dieu : "Comment les perles, les pierres précieuses et les coraux peuvent-ils être conservés intacts ?" Il me répondit : "Lorsque tu sors de la mer (pour t'engager dans le désert), emporte avec toi une réserve d'eau. Tant qu'il te reste de l'eau, les perles, les pierres précieuses et les coraux demeurent intacts, mais dès que l'eau s'évapore, ils redeviennent de simples cailloux. Ce mystère est élucidé dans la sourate des Prophètes.

10 – Je sortis donc de la mer en emportant de l'eau avec moi. Quand je parvins à la contrée désertique, j'aperçus au beau milieu de celle-ci un jardin verdoyant. On me dit : "Entre dans ce jardin." J'y pénétrai, et là je pus admirer ses roses, et ses diverses espèces de fleurs, d'oiseaux et de fruits. J'étendis la main vers ces fruits pour en manger, mais ceux-ci se détériorèrent aussitôt. Alors on me cria : "Jette les fruits que tu tiens dans ta main." Je les jetai, alors l'eau jaillit de nouveau, et les substances (les fruits) reprirent leur aspect initial. Ensuite Dieu me dit : "Va maintenant jusqu'à l'extrémité du jardin." Je le traversai donc, mais je me retrouvai dans un désert. Il me

dit : "Parcours ce désert." Je me mis donc à le parcourir, et je rencontrai des scorpions, des serpents et autres bêtes malfaisantes. Mais chaque fois qu'ils s'approchaient pour me nuire, je répandais de l'eau sur place et j'étais sauf. Ensuite m'apparurent des jardins à l'extrémité du désert ; j'y entrai et l'eau sécha, puis j'en ressortis et l'eau jaillit.

L'entrée dans la ténèbre et l'expérience de la lumière source

11 – Ensuite je pénétrai dans la ténèbre. On me dit : "Enlève tes vêtements, abandonne l'eau et les pierres précieuses que tu as conservées avec toi, car tu y es (tu as trouvé)." Je jetai donc toutes les choses que j'avais avec moi, et je ne pus distinguer où l'on m'avait projeté, ni où je me trouvais. Dieu me dit : "Te voilà maintenant tel que tu es. Vois comme cette ténèbre est bonne, combien sa clarté est puissante et sa lumière éclatante. Cette ténèbre est le lieu d'où se lèvent les lumières divines, elle est la source émettrice des secrets, la matrice d'où proviennent les substances. C'est de cette ténèbre-là que je t'ai fait venir à l'existence, et c'est à elle que je te ramènerai, ensuite tu n'en ressortiras plus."

12 – Puis Dieu m'ouvrit une brèche pareille au chas de l'aiguille par laquelle je sortis, et soudain m'apparurent une clarté et une lumière d'un éclat aveuglant. Il me dit : "Tu vois combien est puissante la ténèbre de cette lumière. Etends ta main devant toi, tu ne la distingueras même pas" (voir Coran, XXIV, 40). J'étendis ma main, et je ne pus la distinguer. Il me dit : "Ceci est ma propre lumière. Nul autre que moi-même ne peut se voir dedans." Puis Il me dit : "Retourne à présent à ta propre ténèbre, car tu t'es bien éloigné des fils de ton espèce." Il me dit : "Il n'y a que moi dans la ténèbre, à partir d'elle je n'ai fait venir à l'existence que toi, et c'est à partir d'elle que je te saisis." Puis Il me dit : "J'ai créé tout existant inférieur à toi à partir d'une lumière, excepté toi. Car toi, tu es créé de la ténèbre." Puis Il me dit : "*Eux ne peuvent concevoir Dieu selon sa vraie puissance* (XXII, 74). S'ils étaient dans la lumière, ils le pourraient. Tu es vraiment mon serviteur." Enfin Dieu me dit : "Si tu veux me voir, ôte le voile de devant ma Face."

CHAPITRE TROIS

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DES VOILES PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU SOUTIEN

Les soixante-dix voiles qui dissimulent la face divine

13 – Dieu me fit contempler la lumière des voiles et le lever de l'astre du soutien. Il me dit : "Sais-tu par combien de voiles je me dissimule à toi ?" "Non !" dis-je. Il me répondit : "Par soixante-dix voiles. Si tu les enlèves, tu ne me verras point, mais si tu ne les enlèves pas, tu ne me verras pas non plus." Il me dit : "Si tu les enlèves, tu me verras, et si tu ne les enlèves pas, tu me verras." Il me dit : "O toi ! Et l'embrasement (des voiles)." Puis Il me dit : "Tu es mon regard, alors sois en sécurité." Il me dit : "Tu es ma face, alors je suis dissimulé." Il me dit : "Ote tous les voiles de devant ma personne et découvre-moi, car c'est à cela que je t'ai destiné. Place-moi dans les trésors inaccessibles afin que nul autre que moi ne puisse me voir, et exhorte les hommes à rechercher ma vision. Alors tu trouveras derrière chaque voile ce qu'est amené à découvrir celui qui aime. Médite bien et proclame la louange. Ainsi tu parviendras à l'Entendant et au Voyant. Comprends mon désir, et annonce aux serviteurs ce que tu as vu, tu les conduiras vers moi, tu leur inspireras l'envie de moi, et tu seras pour eux une miséricorde (de ma part)."

Le dévoilement de la connaissance universelle par les lettres de l'alphabet

Série de dix lettres isolées :

14 – Après quoi Dieu me dit : "Soulève les voiles un à un." Je soulevai la lettre *Alif*, et je vis le néant. Puis je soulevai la lettre *Ba* de l'être, puis la lettre *Jîm* de l'existence, puis la lettre *Dâl* de l'engagement (avec Dieu), puis le *Hâ'* du retour (à l'origine), puis le *Waw* des océans cosmiques, puis le *Zây* des ténèbres, puis le *Hâ'* de l'assujettissement, puis le *Tâ'* de l'apprentissage, puis le *Yâ'* de la coupure.

Séries de soixante lettres combinées :

Puis je soulevai les lettres *Yâ' Alif* de l'adjonction, puis *Yâ' Bâ* de l'interdiction, puis *Yâ' Jîm* de l'excès, puis *Yâ' Dâl* de l'emportement, et ainsi de suite... Après quoi suivit l'analyse (de l'agencement des lettres).

Le serviteur déclare : Lorsque j'eus fini (de soulever les voiles des lettres), Dieu me dit : "Qu'as-tu vu ?" "Une chose grandiose !" répondis-je. Il me dit : "Ce que je t'ai caché l'est encore plus." Puis Il me dit : "Par ma gloire, je ne t'ai rien caché ni rien montré."

Le Trône divin et le secret de la Pierre

15 – Puis Dieu consuma tous les voiles, et je vis le Trône. Il me dit : "Porte-le." Alors je le portai. Il me dit : "Lance-le dans la mer." Je l'y lançai, et voici que le Trône disparut. Puis Dieu étendit la mer devant moi, et me dit : "Retire de la mer la *Pierre de la similitude.*" Je l'en retirai. Il me dit : "Prépare la balance." Je la préparai. Il me dit : "Place le Trône et ce qui l'entoure sur un des deux plateaux de la balance, et place la Pierre de la similitude sur l'autre plateau." Et voici que la Pierre fit pencher la balance. Alors Dieu me dit : "Même si tu plaçais mille millions de Trônes sur la balance jusqu'à la fin des temps, cette pierre pèserait plus lourd." Je lui demandai : "Quel est le nom de cette Pierre ?" Il me répondit : "Lève la tête, et regarde au sein de toutes choses, tu y verras inscrit le nom de cette Pierre." Je levai la tête, et je vis *Alif* inscrit en toutes choses. Puis Dieu se dissimula à ma vue par cinquante voiles, tandis que quatre cents autres voiles étaient ôtés de devant mon visage, et ces derniers étaient si ténus que je ne soupçonnais pas qu'ils recouvraient ma face. Dieu me dit alors : "Ajoute aux différents voiles (que tu as soulevés) ce que tu as vu au sein de toutes choses, car leur synthèse est ce qui constitue le nom de cette Pierre." Il me dit : "Tout cela est inscrit éternellement. Cela signifie que toute chose repose entre tes mains. Déclare : *Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux* (I, 1). Et annexe la première existence à la seconde existence."

Evocation symbolique de l'histoire d'Adam jusqu'à l'avènement de Muhammad

16 – "Sache, me dit-Il, que le néant t'a précédé, et que tu es devenu existant. Ensuite j'ai conclu une alliance avec toi dans le plérome de l'unicité en affirmant : *C'est moi qui suis Dieu, il n'y a de Dieu que moi* (XX, 14). Et tu as rendu témoignage de cela en ma présence. Puis je t'ai renvoyé et t'ai fait ressortir. Je t'ai projeté dans l'océan, j'ai dispersé les éléments de ta nature dans les ténèbres, puis je t'ai envoyé vers eux (comme prophète), et ils t'ont accepté avec obéissance et se sont humiliés. Puis je t'ai habitué à demeurer avec la fraction (humaine) de toi-même, en te laissant agir à ton gré, puis je t'ai interdit l'accès à ma présence ; mais tu t'es permis d'y accéder quand même, alors je me suis emporté contre toi et je t'ai emprisonné, puis tu as été gracié."

17 – "Ensuite j'ai façonné pour toi les lettres (de la connaissance), et tu les as retenues. Puis je t'ai donné le *Qalam* (symbole de l'intelligence divine), et j'ai siégé sur ton trône. J'ai inscrit sur la *Table préservée* (LXXXV, 22) ce que j'attendais

de toi. Je t'ai vivifié en partie, puis je t'ai rendu parfait par le don de la vie. Ensuite j'ai tiré de toi des fractions (la postérité prophétique issue d'Adam) que j'ai réparties aux coins de la prison (du monde terrestre). Ces membres ayant été établis, je les ai maintenus intègres et les ai placés sur des piédestaux. Puis j'ai différencié les langues."

18 – "J'ai fait siéger à part l'un d'entre eux, et c'est à cause de lui que je t'ai distingué. Je lui ai octroyé les Paroles (de la Révélation). Puis je l'ai purifié de toute contamination, je lui ai interdit de fréquenter les créatures, j'ai sanctifié son substrat (sa personne), et je l'ai favorisé dans cette entreprise. Ensuite je l'ai fait plonger dans l'océan (de la connaissance), et il a enfourché une de ses montures, puis il s'est transporté instantanément, et je l'ai fait descendre sur la coupole de l'univers, je lui ai fait don de la vie universelle en le préservant de sa nature fragmentaire."

L'épée de la mission prophétique en vue du triomphe de la vérité

19 – "Ensuite je l'ai interpellé depuis le centre de lui-même en lui déclarant : Je t'aime quand tu abandonnes le monde fini. Je t'estime quand cesse l'activité des esprits. Descends, surgis, divulgue le cœur de la véracité, domine. Empare-toi du secret de la vie et place-le au sein de qui tu veux éclairer. Dégaine l'épée de la revanche divine, sers-t'en pour défendre ton minaret, et taille en pièces tes adversaires. Ensuite remets-t'en à ma décision, et laisse faire ton fils spirituel, car c'est lui qui prendra ta relève." Annonce-lui seulement : "Désormais on sera modelé dans l'abolition de par ma subsistance, et on sera peu empressé au dévoilement ; on me contemplera dans les attributs, on ne me contemplera plus dans les essences, car mon être s'en est retiré. Désormais, si l'on croit entendre, comprendre, connaître, montrer ou transmettre, si l'on prétend séparer ou rassembler, on ne me saisira plus. C'est dans

la perception directe qu'apparaîtront les choses (qui me concernent) aux hommes de l'extérieur."

CHAPITRE QUATRE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA PERCEPTION PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU DÉPOUILLEMENT

Comment Dieu se cache derrière les "signes évidents" de la manifestation

20 – Dieu me fit contempler la lumière de la perception et le lever de l'astre du dépouillement. Il me dit : "Je me cache aux hommes du voile dans la pleine évidence et dans la perception." Il me dit : "Le regard est borné, c'est le lieu du symbole et le substrat de l'énigme des choses. Si les gens savaient que l'énigme des choses divines et leur symbole résident dans l'intensité de la clarté, ils seraient à même de progresser. J'ai fait descendre les *signes évidents* comme indices des significations métaphysiques que l'on ne comprendra jamais." Puis Il me dit : "Regarde-moi dans le soleil, recherche-moi dans la lune, scrute-moi dans les étoiles."

Conseils au pèlerin pour sa progression dans la voie et le choix de la bonne monture

21 – Ensuite Dieu me dit : "Ne sois pas (comme) l'oiseau de Jésus." Puis Il me dit : "Cherche-moi dans le *khalîfa* (idée de succession) ; cherche-moi dans la vigile nocturne, tu me trouveras." Il me dit : "Lorsque tu apercevras les vaches noyées jusqu'à l'encolure, ainsi que les chevaux et les ânes, monte sur la mule, adosse-toi au mur, et grimpe sur l'estrade. Si tu la vois faire un écart, tu manqueras l'estrade. Alors mets ta main

devant les yeux, rabats tes cheveux sur ton front et engage-toi résolument dans le fleuve. L'eau n'atteindra pas le pommeau de ta selle, et tu seras sauf. Ceux qui montent le cheval et l'âne y périront, excepté celui qui monte la mule."

22 – Ensuite Dieu me dit : "Si tu accèdes à la perception, tu deviens le *moyen médian*. Alors celui qui t'est inférieur regarde vers toi, et celui qui t'est supérieur revient vers toi de bonne grâce, et tu ne trouveras désormais plus personne qui te surpasse dans la perception." Puis Il me dit : "Si tu es devenu le moyen médian, voyage dans la saison du printemps." Puis Il me dit : "La lumière est un voile et l'obscurité est un voile ; c'est dans la ligne de démarcation entre les deux (la lumière et l'obscurité) que tu percevras la connaissance profitable. Sers-toi de la ligne, et quand tu auras atteint le point qui est en tête de la ligne, supprime-le pendant la prière du couchant, ensuite dors."

23 – Dieu me dit : "Ne prie pas pendant le premier tiers de la nuit. Ainsi quand viendra l'aube, tu auras surmonté la lassitude, et la fatigue aura cessé. Je suis (devenu) toi, et te voilà affranchi de toutes ces propriétés." Puis Il me dit : "Tu es la demeure de l'Impératif divin, alors tiens bon et ne renonce pas, car si tu renonces tu es perdu." Enfin Il me dit : "Quand tu montes la mule, ne regarde pas de quel côté tu te trouves, sinon tu es perdu. Et quand tu la montes, reste silencieux."

CHAPITRE CINQ

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU SILENCE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA PRIVATION

La condition de l'homme est le silence, sa vocation est d'énoncer Dieu, le Parlant

24 – Dieu me fit contempler la lumière du silence et le lever de l'astre de la privation. Alors il me réduisit au silence, et il ne resta plus aucun lieu dans l'univers qui ne porte la marque de ma parole, ni aucun livre qui ne soit rédigé excepté par ma substance et ma dictée. Puis Il me dit : "Le silence est ta vérité même." Il me dit : "Le silence n'est rien d'autre que toi et le silence ne s'adresse qu'à toi." Il me dit : "Si c'est le *silencieux* que tu vénères, tu te joins aux idolâtres du veau d'or, et tu t'associes aux adorateurs du soleil et de la lune. Si ce n'est pas le silencieux que tu vénères, c'est bien à moi que tu es consacré, et non à lui."

25 – Ensuite Dieu me dit : "C'est sur la parole que repose ta condition première, elle est l'essence de ton silence. Quand je suis parlant, c'est toi le silencieux." Puis Il me dit : "C'est par toi que je parle, par toi que je rétribue, par toi que je prends, par toi que j'ouvre et referme la main. C'est par toi que je vois, par toi que je fais exister, par toi que je connais." Puis Il me dit : "C'est pour toi que je parle, pour toi que je rétribue, pour toi que je prends, pour toi que j'ouvre et referme la main. C'est pour toi que je vois, pour toi que je fais exister, pour toi que je connais." Puis Il me dit : "Tu es le lieu de mon regard et tu es mon propre attribut ; tu ne peux parler que lorsque je te regarde, et je te regarde continuellement. Alors interpelle les hommes continuellement et ne parle pas." Puis Il me dit : "Mon silence est la forme apparente de ton existence et de ta condition." Puis Il me dit : "Si j'étais moi-même silencieux, tu

ne le serais pas, et si c'est toi qui parlais je ne serais pas connu. Alors parle afin qu'on me connaisse."

26 – Ensuite Dieu me dit : "L'*Alif* est silencieux et les lettres sont parlantes. C'est l'*Alif* qui parle à travers les lettres, et non les lettres qui parlent à travers l'*Alif*. Les lettres sont mues par l'*Alif* sans l'entraîner avec lui dans leur mouvement, car elles n'ont pas de connaissance propre. Les lettres, c'est Moïse, et l'*Alif* c'est son bâton." Puis Il me dit : "C'est dans le silence que réside ton existence, et c'est dans l'élocution que réside ton néant." Il me dit : "Celui qui se tait n'est pas silencieux pour autant, mais celui qui ne se tait pas est silencieux quand même." Il me dit : "Que tu parles ou que tu te taises, tu es *parlant*. Même si tu devais parler sans cesse jusqu'à la fin des temps, tu n'en serais pas moins silencieux." Il me dit enfin : "Si tu te tais, toute chose est bien guidée par toi, et si tu parles, toute chose est fourvoyée par toi. Laisse-toi donc instruire, tu obtiendras le dévoilement."

CHAPITRE SIX

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'INSTRUCTEUR PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU DÉVOILEMENT

La limitation est un facteur de progression

27 – Dieu me fit contempler la lumière de l'Instructeur et le lever de l'astre du dévoilement. Il me dit : "C'est par la limitation que tu progresses et t'élèves, alors ne cherche donc pas à t'en affranchir. Sans l'enveloppe extérieure, on ne peut connaître le noyau, sans la limitation, on ne peut contempler l'Instructeur. C'est le lever de la lumière qui fait connaître l'obscurité, c'est le lever de la pleine lune qui fait découvrir le soleil."

28 – Puis Il me dit : "Par l'Instructeur descend ce qui doit descendre, et par lui monte ce qui doit monter. Alors guette-moi dans l'Instructeur, car si je vois que la frontière apparente de ta compréhension dépasse la limite, je te fais redescendre vers l'enveloppe extérieure par le soin de l'Instructeur. Si je vois que tu te maintiens dans la limite (sans la dépasser), cela veut dire que l'Instructeur se complaît dans ta station."

Dieu instruit le pèlerin par une série d'apparitions

29 – Ensuite Dieu me dit : "La gloire divine est apparue dans la station de la proximité, et par elle on a vu l'orgueil de la nature humaine. L'instant est apparu dans la halte, et par lui on a vu se déployer l'océan de la miséricorde. Le savoir-faire du gnostique est apparu, et par lui on a vu la bonne exécution des œuvres rappelant l'ordre de l'Instructeur. L'Instructeur est apparu, et par lui on a vu la limitation. La mort est apparue, et par elle on a vu la puissance de l'arrêt inexorable. La bienveillance est apparue dans le domaine de la vie, et par elle on a vu l'énonciation (du mystère divin). Le nom est apparu, et par lui on a vu surgir le voile. L'innocence est apparue, et par elle on a vu l'hypocrisie. L'œil de la clairvoyance est apparu, et par lui on a vu se produire le dévoilement. La prière est apparue, et par elle a été montré l'éloignement (de Dieu). Le pardon est apparu, et par lui on a vu la faute commise."

30 – "Ce qui ne peut être dévoilé est apparu, et par là on a vu la *walâya*. Ce qui est au-delà du Trône est apparu, et par là on a vu la preuve de Dieu. L'océan du retour est apparu, et par lui on a vu la perte de la lumière divine. La fixation à demeure est apparue, et par elle on a vu se manifester l'ipséité divine (Moi). La magnificence est apparue, et par elle on a vu l'illéité divine (Lui). L'errance est apparue, et par elle on a vu la quiddité. Le voile est apparu, et par lui on a vu le pourquoi. Le vêtement est apparu, et par lui on a vu le combien. L'esseulement

est apparu, et par lui on a vu le néant. Le choix est apparu, et par lui on a vu l'engagement. *Ce qui lui revient* est apparu, et par cela on a vu les stations."

31 – "La paix est apparue, et par elle on a vu l'affermissement. Le cœur est apparu, et par lui on a vu le regard. La connaissance de l'engagement est apparue, et par elle on a vu l'usage envers Dieu. La nuit est apparue à Celui qui parle, et par elle on a vu le saisissement (du serviteur). La servitude est apparue, et par elle on a vu la dépendance. Les lettres sont apparues, et par elles on a vu les expressions. La force est apparue, et par elle on a vu la confrontation. L'effroi est apparu, et par lui on a vu la dévotion. La compréhension de la véracité est apparue, et par elle on a vu la soumission du pécheur."

Infinité de la science divine qui dépasse la capacité humaine

32 – Après avoir vu se lever successivement ces apparitions et se succéder ces visions, je demandai à Dieu : "Y a-t-il donc une fin à tout cela ?" Il me répondit : "Non ! Aussi longtemps que durera le temps, il en sera ainsi." Puis Il me dit : "Tout ce que tu apprends ou découvres, tout ce qui t'est accordé ou refusé, tout ce que tu saisis ou qui t'échappe, cela t'est destiné, c'est à ton intention, à cause de toi, et en toi-même. Si je te dévoilais pleinement le moindre de mes secrets concernant le *tawhîd* de la divinité, ces secrets que j'ai disposés à l'intérieur de toi, en vérité tu ne pourrais les supporter et tu serais anéanti. Comment serais-tu capable de saisir ce qui me concerne ou ce qui caractérise ma propre essence ?"

33 – "Aussi longtemps que je dure moi-même, dans chacune des stations que tu atteindras, tu ne verras que toi-même. Et dans des instants plus rapides et fugitifs que l'éclair, tu seras transporté dans des stations divines que tu n'avais jamais entrevues auparavant et où tu ne retourneras jamais plus. Ne

cherche pas à aller au-delà de toi-même, et n'excède pas ta capacité. Si tu pouvais connaître ta capacité, tu irais jusqu'au bout, mais tu ne le peux pas. Comment en serais-tu capable, alors que tu es impuissant et que ton impuissance même t'empêche de connaître ton pouvoir ? Résigne-toi, et n'essaie pas de connaître mon pouvoir, car tu ne peux le concevoir. (Malgré cela) tu es le meilleur parmi les êtres ayant part à ma connaissance."

34 – Puis Dieu me dit : "Apprends que chaque jour soixante-dix mille secrets d'entre les secrets de ma majesté viennent visiter le cœur du sage, et qu'ils n'y repassent plus jamais. Si un seul de ces secrets se dévoilait à un pèlerin se trouvant dans une autre station que dans la station appropriée, cela le détruirait." Puis Il me dit : "Sans toi il n'existerait pas de stations à franchir, pas de demeures à parcourir, ni de secrets à découvrir, ni de lumières à voir surgir. En vérité, il n'y a ni lumière ni ténèbre, ni instruction ni limitation, ni *manifesté* ni *caché*, ni *premier* ni *dernier*. Car tu es mon nom, et tu es la preuve de mon essence. Ton essence est ma propre essence, ton attribut mon propre attribut."

Vocation théophanique des hommes de Dieu

35 – "Emerge donc hors de moi-même au sein de mon existence et exhorte les hommes avec ma propre langue, mais *ils ne comprendront pas*. Ils te verront parlant, alors que tu es silencieux. Ils te verront connaissant, alors que tu es connu. Ils te verront puissant, alors que tu es dominé. Celui qui te voit me voit, celui qui t'exalte m'exalte. Celui qui te méprise, c'est lui-même qu'il méprise. Celui qui t'humilie, c'est lui-même qu'il humilie. Punis donc qui tu veux et récompense qui tu veux, ce ne sera pas par ta propre volonté. Car tu es mon miroir, tu es ma demeure, tu es le trésor où je me tiens caché, le domicile de ma connaissance. Sans toi je ne serais pas connu, ni adoré,

ni remercié, ni renié. Quand je veux châtier un homme, je fais en sorte qu'il ne te croie pas, et quand je veux le rétribuer, je fais en sorte qu'il te remercie. Louange à toi ! Sois exalté, tu es le très loué, le glorifié, le magnifié."

36 – "L'aboutissement de la science et de la connaissance dépend de toi. En toi j'ai fait exister les attributs et les qualifications au moyen desquels j'ai voulu me faire connaître. L'aboutissement de ta connaissance est fonction de ce que je t'ai octroyé, et que toi seul connais. Je me singularise et me personnifie par les attributs de majesté et de beauté que nul autre ne connaît excepté moi. Si on pouvait connaître ma science, ma volonté et tous mes attributs ! Mais comme on ne peut les réunir tous et comme ils ne sont pas moi-même, prends-les pour autant de limitations. Car je ne suis pas Dieu, ni ne suis Créateur."

L'orgueil de Dieu le rend inaccessible aux conceptions humaines

37 – "Tout *tanzîh (via negationis)* me dégage moi-même (des déterminations) et renvoie à toi. En vérité, l'énoncé de ma transcendance permet d'écarter les conceptions déficientes et de sanctifier la conscience de ceux qui délibèrent (à mon sujet) ou qui prétendent passer outre. Je m'exalte en moi-même, pour moi-même et par moi-même d'une exaltation insigne qu'on ne peut concevoir ni même soupçonner. Les regards sont trop bornés, les intellects sont trop hébétés, les cœurs trop aveugles, les savants errent dans les dédales de la stupeur, les esprits pénétrants sont trop frappés d'étonnement pour saisir le moindre secret concernant l'immensité de mon orgueil."

38 – Dieu m'interpella et me dit : "Comment pouvez-vous prétendre me cerner par l'effort de la pensée, *atomes disséminés* (XXV, 23) que vous êtes ? Vous dont la propriété est le

néant, vous dont l'identité demeure illusoire dans le pilier de mon être. Halte ! Retourne en arrière pour ne pas excéder ton pouvoir. Tous vous ignorez ma nature secrète, vous êtes médusés, aveugles, impuissants, bornés, silencieux, stupéfaits. L'homme n'a rien, il ne possède strictement rien. Si je lui en donne le pouvoir, le moindre insecte ou la plus faible de mes armées peut vous détruire et vous anéantir, alors comment osez-vous prétendre que *vous êtes moi* ou que *je suis vous* ? Vous proférez là une absurdité, et vous vivez dans l'erreur. C'est ainsi que vous avez été séparés en différents groupes et avez été dispersés. *Chaque groupe se contentera de ce qui lui revient*" (XXIII, 52).

Menace de châtiment pour les incrédules

39 – Dieu me dit : "O toi mon serviteur fidèle, toi qui es le lieu de mon regard, des vérités qui me concernent, transmets ce qui est juste, car je suis le Véridique. Par ma grandeur et par ma majesté, je jure que ce que j'ai caché de mon auguste science sera (pour les mécréants) un sévère châtiment que je n'infligerai à aucun des sages (d'entre mes serviteurs croyants). Mais ceux qui refusent de croire à mes envoyés et d'admettre la préférence que je leur ai accordée sur l'ensemble de mes fidèles ; ceux qui nient mes attributs personnels en prétendant que je n'ai pas d'attributs ; ceux qui cherchent à me contraindre et à me conditionner ; ceux qui n'ajoutent point foi à ma parole et qui osent l'interpréter sans la comprendre ; ceux qui ne croient pas à ma rencontre ; ceux qui déclarent que je ne les ai pas créés et que je suis incapable de les ressusciter, tout comme je les ai produits à l'existence ; ceux qui nient l'annonce de ma résurrection et de mon rassemblement ; ceux qui cherchent à s'interposer entre moi et la balance de mon jugement ; ceux qui nient la réalité de la voie menant jusqu'à moi, qui nient ma vision, mon enfer et mon paradis, en prétendant qu'il s'agit là de métaphores et d'expressions pour

désigner des choses supérieures au sens apparent, j'en jure par ma grandeur et par ma majesté, ces mécréants seront bannis loin de ma face et ils subiront le châtiment parmi les compagnons de la voie ignominieuse. Le châtiment qui les attend est celui que j'ai annoncé dans mes Saintes Ecritures : "Ils ne m'ont pas cru, ils ont cru leurs passions, ils se sont laissé abuser par les vanités, leurs démons se sont joués d'eux (voir XLVII, 25). *Vous tous et ceux que vous adorez à la place de Dieu, vous paverez la géhenne*" (XXI, 98).

Le bonheur promis aux gnostiques

40 – Dieu me dit encore : "O mon serviteur, arrête-toi devant ma limite, et regarde dans mon Livre, car il est la lumière éclatante et renferme le secret caché. La voie menant jusqu'à moi est déployée au-dessus de mon propre feu ; et c'est calamité sur calamité pour ceux qui ne croient pas en moi. Mon serviteur, t'ai-je dissimulé ce qui en est de moi, de ma connaissance et de mon action que j'exerce en permanence sur ma terre et dans mon ciel ? Dans ton bas monde subsistent ton corps et ton châtiment, ainsi que ton activité en compagnie des fils de ta race. Ne sais-tu pas que les gnostiques sont tels aujourd'hui qu'ils seront demain : leurs corps dans le paradis et leurs cœurs dans le sein du Miséricordieux. Chaque groupe se réjouira de ce qui lui est destiné, et chacun obtiendra un breuvage connu de lui seul. Ils seront reconduits (devant moi) et ils seront pleinement instruits alors. Ce sera comme s'ils n'avaient pas entendu venir *le jour où se manifestera un pilote, et où ils demanderont à se prosterner*" (LXVIII, 42).

CHAPITRE SEPT

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU PILOTE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE L'INVOCATION

Le Pilote comme épiphanie divine

41 – Dieu me fit contempler la lumière du Pilote et le lever de l'astre de l'invocation. Il me dit : "C'est sur lui que l'on s'appuie, il est la directive que l'on ne peut refuser. Il procède du domaine de la majesté et se manifeste dans sa demeure. Aussi prends garde lorsqu'il apparaîtra." Il me dit : "Si tu adhères fermement au Pilote, c'est que je te parle et l'aimé qui m'accompagne t'a trouvé." Il me dit : "On ne peut déceler le Pilote que dans le giron du ciel et son oscillation, lorsque se déplacent les montagnes, lorsque disparaissent les *deux pieds* (de la miséricorde et de la tyrannie), lorsque sont abolies toutes choses mortes et que subsistent toutes choses vivantes." Il me dit : "Quand le Pilote se présentera, prends garde à la dénégation."

42 – Ensuite Dieu me dit : "Nous les avons détournés progressivement de la contemplation du Pilote lorsqu'ils dépassaient la limite par un contentement trop manifeste." Il me dit : "C'est sur le Pilote que repose la pleine évidence, alors honore-le comme il convient." Il me dit : "A son apparition la manifestation du soleil devient plus intense, la lune s'efface, les étoiles pâlissent. *C'est vers Lui que se fait le retour*" (V, 48 ; III, 55).

Diversité des vocations spirituelles

43 – Ensuite Dieu me dit : "Parmi mes serviteurs, j'en ai qui se consacrent au *Qalam* divin (symbole de l'intellect) en négligeant le Pilote. J'ai d'autres serviteurs qui se consacrent au *secret* du cœur en négligeant le cœur. J'en ai d'autres qui se

consacrent à l'*arcane caché* en négligeant le secret, et j'ai des serviteurs qui errent continuellement. Range-toi donc parmi les serviteurs que tu préfères." Puis Il me dit : "Le Pilote est une partie constituante de l'Instructeur, or tu es désormais au-dessus de l'Instructeur, alors qu'as-tu à faire du Pilote ? C'est sur toi que compte et s'appuie le Pilote. C'est vers toi qu'il regarde, et c'est à lui que s'attache le compagnon du Rocher."

CHAPITRE HUIT

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU ROCHER PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA MER

Vicissitudes de l'homme-rocher

44 – Dieu me fit contempler le Rocher, et Il m'interpella en me disant : "O Rocher illustre, auprès de toi s'abrite celui qui a dévoré le foie de son père, malgré l'opposition de la mer verte. Apprends-moi ce qui en a été mangé." Le Rocher dit : "La moitié." "Et l'autre moitié, qu'en est-il advenu ?" "Elle a disparu dans la mer", répondit le Rocher. "Morte ou vivante ?" "Vivante !" "Et la moitié qui a été mangée ?" "Morte !" "De manière licite ou illicite ?" "De manière licite."

45 – Dieu me demanda : "Combien de temps sont-ils demeurés assis sur toi ?" Le Rocher répondit : "Durant tout le jour." Il me dit : "Et la nuit ?" Je répondis : "Ils se séparent de moi durant la nuit, tandis que la mer verte s'étend sur moi et me recouvre avec l'effusion de la lune. Puis lorsqu'elle voit apparaître le soleil, la mer se retire, et je me redécouvre devant le soleil." Dieu dit au Rocher : "Et que font les étoiles pendant que la mer verte converse avec la lune ?" Il répondit : "Elles pâlissent." Et Dieu approuva : "Il est vrai qu'elles pâlissent !"

Harangue à la lune, à la mer et au Rocher

46 – Dieu dit : "O lune, lève-toi depuis la mer de l'Occident, et quand tu te trouveras à l'aplomb de la coupole universelle, abats-toi sur elle. Ne te lève pas à l'Orient, car tu seras repoussée. O lune, choisis de te lever à l'Orient, même si tu ne devais te lever qu'une seule fois durant toute l'année. O lune, je t'interdis de te lever tant que dureront les Orients et les Occidents. O lune, immerge-toi dans la mer verte, ne te montre plus qu'aux poissons, et n'en ressors plus jamais."

47 – "O lune, dis à la mer verte qu'elle referme ses flancs sur toi à mon ordre, qu'elle cesse de s'agiter et de vous procurer votre nourriture. Alors on entendra sa plainte, car je m'emporterai contre elle. Avertis de ma part la mer verte, et dis-lui que : si elle s'agite, ou si elle le fait apparaître (le Rocher), ou si elle le rejette sur la grève, ou si elle t'empêche d'attraper ses poissons, je donnerai pouvoir à un monstre marin (le léviathan ?) qui l'avalera. Ensuite la bête sera rejetée dans le néant."

48 – "O Rocher, je te ferai sortir de la mer verte, et je te lancerai dans la mer blanche pour augmenter son châtiment. O lune, ordonne au Rocher de faire jaillir douze sources, et lorsqu'elles auront jailli, plonge-toi complètement dans chacune de ces sources à deux reprises. Prends soin d'immerger le tiers de toi-même durant la troisième immersion. Car la troisième immersion est favorable pour vous."

49 – "O lune, ne regarde pas le Rocher et oublie ce que je t'ai dit quand je t'ai ordonné de le pousser jusqu'à la mer verte. O lune, ne tombe pas sur la coupole universelle tant que tu demeures lune. Que tu sois pleine lune ou que tu sois croissant de lune, ne te lève pas. Mais lève-toi simplement comme lune, et ne te détache pas de la coupole universelle." Voici que tu vas être instruit du secret des fleuves, si Dieu veut.

CHAPITRE NEUF

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DES FLEUVES PAR LE LEVER DE L'ASTRE DES DEGRÉS INITIATIQUES

Les quatre fleuves prophétiques émanant de l'océan divin

50 – Dieu me fit contempler les fleuves. Il me dit : "Cherche où ces fleuves aboutissent." Je regardai, et je vis qu'ils aboutissaient à quatre mers. Le premier fleuve se jetait dans la mer des esprits. Le second fleuve se jetait dans la mer du prône divin. Le troisième fleuve se jetait dans la mer du psaume et de l'action de grâces, et le quatrième se jetait dans la mer de l'amour. A partir de ces quatre fleuves se ramifiaient des canaux qui arrosaient les plantations des agriculteurs.

51 – Ensuite, je reportai mon regard sur les mers, et je vis qu'elles aboutissaient à un seul et unique océan qui les contenait toutes, et dans lequel elles se jetaient. Et je vis que les quatre fleuves jaillissaient de cet océan englobant où ils avaient leurs sources, et qu'ils y retournaient ensuite après s'être mélangés à ces quatre mers. Alors Dieu me dit : "Cet océan englobant, c'est mon océan, et ces mers ce sont les miennes, mais les rivages savent qu'ils leur appartiennent. Celui qui contemple l'océan englobant avant les mers et les fleuves est un véridique. Celui qui contemple toutes les mers à la fois d'un seul coup d'œil est un témoin. Celui qui aperçoit les fleuves et ensuite les mers est un chercheur de preuves. Celui qui aperçoit les mers, ensuite les fleuves et enfin le grand océan, celui-là court un péril, néanmoins il sera sauvé quand même."

L'itinéraire spirituel par les fleuves et le parcours de l'océan

52 – Ensuite Dieu me dit : "L'homme qui bénéficie de ma sollicitude, je lui procure un vaisseau grâce auquel il peut parcourir les fleuves jusqu'à leur embouchure, et il les parcourt jusqu'à ce qu'il parvienne au grand océan. Lorsqu'il l'a atteint, celui-ci peut connaître les réalités métaphysiques et découvrir les secrets divins. C'est à cet océan immense que parviennent les "rapprochés de Dieu". Quant à ceux qui les dépassent (en perfection), ils sillonnent cet océan pendant mille ans, jusqu'à ce qu'ils prennent pied sur son rivage. Ensuite ils s'engagent dans le désert sans fin ni limite, et ils y errent tant que dure la durée (indéfiniment), et quand cette durée prend fin, ils sont abolis."

La visite des demeures divines et la vision des sorts de leurs occupants

53 – Ensuite Dieu me dit : "Regarde bien !" Je regardai, et je vis trois demeures. Il m'ouvrit la première demeure à l'intérieur de laquelle j'aperçus des trésors (ou des coffres) ouverts. Et là je vis les sorts qui s'abattaient comme autant de flèches sur les multitudes effrayées allant et venant dans toutes les directions pour essayer d'y échapper et de les briser.

54 – Puis je sortis de cette demeure et Dieu me fit entrer dans la seconde demeure. Là je vis des trésors fermés, et dont les clés étaient suspendues aux cadenas. Il me dit : "Prends ces clés, ouvre-les, regarde à loisir et réjouis tes yeux." J'ouvris les cadenas au moyen des clés, et je vis que ces trésors regorgeaient de perles merveilleuses, de pierres précieuses et de parures telles que si les hommes d'ici-bas en soupçonnaient l'existence, ils s'entretueraient pour elles. Dieu me dit : "Puise parmi ces joyaux et prends ce dont tu as besoin, ensuite remets le reste en place comme tu l'as trouvé." "Non ! répondis-je, je n'en ai pas besoin !" Et je refermai le trésor.

55 – Puis Dieu me dit : “Lève la tête.” Alors je vis des portes munies de meurtrières avec des grilles si hautes que seuls les plus grands parmi les hommes étaient capables de les atteindre, car leur hauteur était de cent coudées. Et je vis au-dessous d'eux des grappes humaines s'accrochant aux anneaux de ces portes et qui frappaient dessus obstinément. Lorsque se prolongeait leur martèlement et qu'augmentait leur clameur, on leur envoyait par ces meurtrières des “poignets” tenant une lanterne afin de les éclairer et de les distinguer les uns des autres. Les geôliers s'amusaient d'eux, tandis que ces malheureux tentaient d'échapper aux bêtes fauves qui les assaillaient, et que des serpents s'introduisaient furtivement dans leurs cellules, leur procurant enfin le repos définitif de tous les maux et tourments qu'ils redoutaient au fond des ténèbres. A proximité de ces trésors, je vis d'autres sorts (ou flèches) qui les frappaient, à l'exception des premiers.

La quête des clés ouvrant les trésors de l'essence

56 – Ensuite Dieu me fit sortir, et me conduisit vers la troisième demeure où il me fit pénétrer. Arrivé là, je vis des trésors cadenassés et dépourvus de clés. “Où sont les clés de ces coffres ?” lui demandai-je. Il me répondit : “Je les ai jetées au fond de l'océan englobant.” Puis il fabriqua à mon intention un vaisseau avec lequel je parcourus le grand océan pendant six millénaires. Lorsque ce fut enfin le temps du septième millénaire, Dieu me dit : “Enlève tes vêtements, car tu te trouves au beau milieu de l'océan. Maintenant, plonge pour t'emparer de ces clés, car c'est là qu'elles se trouvent *en dépôt, placées dans un Livre évident*” (XI, 6).

57 – Alors j'ôtai mes vêtements, mais comme je m'apprêtais à enlever aussi mon pagne, Dieu me dit : “Sans ton pagne tu ne pourras t'enfoncer dans la mer.” Je le serrai donc fermement autour de ma taille, puis je sautai hors de mon vaisseau et je plongeai jusqu'à ce que j'atteigne le fond de l'océan d'où je retirai les clés. Lorsque je revins à la surface, voici qu'un feu jaillit des clés qui incendia le vaisseau. Quant à moi, je fus enlevé dans l'espace, jusqu'à ce que je parvienne en vue des trésors. Aussitôt les clés s'échappèrent de mes mains et se précipitèrent d'elles-mêmes sur les cadenas. Alors les portes s'ouvrirent toutes grandes, et je fus introduit au sein des trésors.

Leçon sur le dépassement du monde du devenir

58 – Là, je contemplai un immuable commencement dont je ne pouvais discerner la fin. J'eus beau scruter à l'intérieur pour tenter d'apercevoir quelque chose, je ne distinguai rien, que du vide. Dieu me dit alors : “Que vois-tu ?” “Je ne vois rien”, répondis-je. Il me dit : “Eh bien, tu vois d'*où* parle quiconque reçoit un secret à communiquer, et ceci est sa retraite. Maintenant sors.” Je ressortis, et je vis toutes les choses inscrites aux dos des portes des trésors. Puis je regardai à proximité des trésors, et je n'aperçus plus de sorts, excepté un petit nombre. Alors Dieu me dit : “Tout ce que tu as contemplé jusque-là n'est encore que du devenir, et tout devenir est défectueux. Va plus avant et progresse jusqu'à ce que tu ne voies plus de devenir.” Je progressai donc encore, et il me projeta dans la mer de la stupeur où il m'abandonna.

CHAPITRE DIX

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA STUPEUR PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU NÉANT

Comment la stupeur débouche sur le mystère de l'ipséité

59 – Dieu me fit contempler la demeure de la stupeur. Il me dit : “Reviens !” Mais je ne savais pas où. Il me dit : “Retourne !”

Mais je ne savais pas où. Il me dit : "Arrête-toi !" Mais je ne savais pas où. Il me dit : "Ne te retire pas !" Là-dessus, il me laissa plongé dans la stupeur. Ensuite Dieu me dit : "Tu es toi et je suis moi." Puis Il me dit : "Tu es moi et je suis toi." Il me dit : "Tu n'es pas moi et je suis toi." Il me dit : "Je ne suis pas toi et tu es moi." Il me dit : "Tu n'es pas toi, et tu n'es rien d'autre que toi." Il me dit : "L'*ipséité* unifie, tandis que l'*illéité* démultiplie." Il me dit : "Toi tu demeures dans l'*illéité* (en Lui), et moi je demeure dans l'*ipséité* (en moi-même)." Il me dit : "La vision de la stupeur est stupeur." Il me dit : "La stupeur accompagne ce qui est autre (que Dieu)." Il me dit : "La stupeur est la vérité de la vérité." Il me dit : "Celui qui ne s'arrête pas dans la stupeur ne me connaît point, et celui qui me connaît ne peut concevoir la stupeur."

Comment prophètes et awliyâ' *convoitent cette station éminente*

60 – Ensuite Dieu me dit : "Dans la stupeur errent les éveillés spirituels, en elle sont confirmés les héritiers, vers elle s'efforcent les itinérants, sur elle se replient les dévots, par elle s'expriment les véridiques. La stupeur est la source inspiratrice des envoyés, le principe d'élévation des prophètes. Heureux celui qui éprouve la stupeur, car l'homme stupéfait est unifié, l'homme unifié trouve, celui qui trouve est annihilé, celui qui est annihilé subsiste, celui qui subsiste est asservi (à Dieu), celui qui est asservi est récompensé, celui qui est récompensé c'est ce qu'il y a de plus insigne. La meilleure des récompenses est l'ipséité, et c'est en elle que réside la stupeur."

L'invisible "lieu de Dieu"

61 – Ensuite Dieu me dit : "Ce n'est point la stupeur qui stupéfie le serviteur. Il s'agit d'une autre chose provenant de moi qui tombe sur toi. Alors insurge-toi, dissimule-moi, voile-moi, et ne fais apparaître dans l'existence rien d'autre que moi-même."

Il me dit encore : "Fais-les s'immobiliser dans la stupeur, et ne me montre à personne. Ou bien : Fais-les parvenir jusqu'à moi et instruis-les à mon sujet, mais ne les informe pas du *lieu où je me tiens* (de ma station). Ou bien : Instruis-les du lieu où je me tiens, mais ne les instruis pas à mon sujet. Car lorsqu'ils chercheront le lieu où je me tiens, ils me trouveront. Mais quand ils m'auront trouvé, ils ne verront rien. Et lorsqu'ils verront quelque chose, ils ne pourront voir le lieu où je me tiens. Et comme ils ne pourront voir le lieu où je me tiens, ils seront stupéfaits de me voir alors."

La stupeur est le vêtement essentiel de la majesté

62 – Dieu me dit encore : "Voici mon vêtement. Va le leur porter. Car celui qui l'endosse fait partie de moi, de même que je fais partie de lui. Celui qui ne l'endosse pas ne fait pas partie de moi, de même que je ne fais pas partie de lui." Puis Il me dit : "Ce vêtement, lance-le dans le feu. S'il est consumé, c'est bien mon vêtement, et s'il demeure intact, ce n'est pas mon vêtement." Puis Il me dit : "S'il est consumé, ce n'est pas mon vêtement, et s'il demeure intact, c'est mon vêtement. Celui qui endosse mon vêtement ne fait pas partie de moi, et celui qui l'enlève fait partie de moi." Il me dit enfin : "Le néant a témoigné par la stupeur : *Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que moi*" (XX, 14).

CHAPITRE ONZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA DÉITÉ PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA NÉGATION

La grande annihilation mystique

63 – Dieu m'introduisit dans la contemplation de la déité. Ce fut tellement inexprimable que je suis impuissant à décrire

la chose et incapable même de la suggérer. Il n'y eut plus aucune qualité, ni propriété, ni nom, ni repère quelconques. Il parla, je parlai. Il fit signe, Il fit face, Il se détourna, Il se leva, Il s'assit. Toutes choses furent suspendues, et je ne vis rien. Je vis les choses sans qu'il y ait vision. L'interpellation cessa, les causes furent anéanties, le voile disparut complètement. Il n'y eut plus que la subsistance, et l'abolition fut abolie du sein de la subsistance par *"Moi !"*.

CHAPITRE DOUZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'UNICITÉ PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA SERVITUDE

Le rapport entre l'unicité principielle et sa dérivation

64 – Dieu me fit contempler la demeure de l'unicité. Il me dit : "L'unicité se rattache à la servitude par un lien ineffable." Il me dit : "Je suis le fondement, et tu es la dérivation." Il me dit : "Le fondement c'est toi, et la dérivation c'est moi." Il me dit : "Tu es l'unique, et je suis l'un. Celui qui s'absente de l'unicité te voit, et celui qui demeure avec elle se voit lui-même. L'unicité est le domaine de la progression (adhésion) incessante, si elle devait s'interrompre, elle ne serait plus."

Sur la prière de la nuit

65 – Puis Dieu me dit : "Ne t'endors que sur un *watr* (instant liturgique d'oraison), car il n'y a pas deux *watr* dans une nuit." Il ajouta : "Prie au couchant, et ne prie pas durant *le premier tiers* de la nuit. Tu as besoin d'un *watr*, car il te servira d'intercession."

66 – Puis Dieu me dit : "Je me dissimule à toi par l'unicité. Sans elle, tu ne peux me connaître, et sans elle tu ne me connaîtras en aucune manière." Puis Il me dit : "N'affirme pas l'unité (des trois Personnes), car tu ferais profession de chrétien. Ne sois pas crédule (selon la foi naïve), car tu serais conformiste. Si tu te soumets (fais profession d'Islam), tu es un hypocrite. Si tu associes (un autre à Dieu), tu es manichéen."

Comment l'arbre du tawhîd *est relié à la terre*

67 – Puis Dieu me dit : "Les délices résident dans les nourritures, les nourritures sont dans les fruits, les fruits dans les branches, les branches se ramifient à partir du tronc de l'arbre, et le tronc (ou fondement) est unique. Sans la terre il ne pourrait y avoir de tronc, sans le tronc il n'y aurait pas de branches, sans les branches pas de fruits, sans les fruits pas de nourriture, sans la nourriture pas de délectation possible. Et tout cela est relié à la terre. Or, la terre a besoin d'eau, l'eau a besoin du nuage apportant la pluie, le nuage a besoin du vent, le vent est soumis à l'ordre divin, et cet ordre divin émane de la Présence seigneuriale. A partir de là, monte toujours plus haut, médite bien, cherche la transcendance, et ne raisonne pas." Puis Il me dit : "Sois bien attentif aux médiations." Il me dit : "J'ai inscrit *Ta Ha* (sourate XX) dans la constellation de la Petite Ourse."

Le dédoublement du Pôle universel

68 – Ensuite Dieu me dit : "Le pôle de la droite est identique au pôle de la gauche, ainsi que je l'ai établi au début de la sourate «Le Fer»" (LVII). Il me dit : "S'il y avait deux pôles, la sphère universelle ne pourrait tourner sur son axe, et s'il n'y avait pas deux pôles, l'édifice cosmique s'effondrerait et la sphère universelle ne tournerait pas." Il me dit : "Ne regarde

pas en direction des deux pôles, mais regarde plutôt ce qui est caché dans le moyeu. A ce moment-là, tu diras ce que tu veux. Si tu préfères, tu diras : *Deux* (pôles). Ou bien tu diras : *Un seul !*"
Il me dit encore : "Dans le lien du *Lâm* avec l'*Alif* réside le secret indévoilé que j'ai déposé dans ma parole : *C'est Dieu qui a édifié les cieux sans support*" (XIII, 2).

CHAPITRE TREIZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU SUPPORT PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA SINGULARITÉ

Occultation et manifestation du Support universel

69 – Dieu me fit contempler la demeure du support et le lever de l'astre de la singularité. Il me dit : "J'ai dissimulé le support aux regards dans l'abolition, et je l'ai manifesté dans la subsistance. Je l'ai dissimulé dans tout ce qui apparaît, et je l'ai manifesté dans tout ce qui disparaît et se cache." Puis Il me dit : "Ce support, je te l'ai montré dans l'abolition, et j'ai jeté des voiles sur les regards afin qu'on ne puisse le saisir."

Les méprises sur la nature du Support divin et ses conséquences

70 – Ensuite Dieu me dit : "J'ai déployé comme une tente la coupole de l'univers, j'en ai fixé le support et affermi les piliers ; puis j'y ai introduit tout ce qui existe parmi les êtres et les choses de la création."

Or, parmi les hommes, il y a un premier groupe auquel le support reste dissimulé par la tente cosmique elle-même et sa beauté. Il y en a d'autres auxquels le support reste également caché à cause de ses piliers, dont ils se saisissent (à la place du

support). Il y en a d'autres auxquels le support reste caché à cause des accessoires de la tente, et qui y restent attachés. Il y en a d'autres auxquels le support reste caché à cause des ornements et agréments variés qui la garnissent.

La destruction de l'univers et le châtiment

71 – Tous, autant qu'ils sont, ne peuvent voir le support (de la tente cosmique), et quand ils y pénètrent, ils s'exclament : "Une tente sans aucun support, cela est impossible !" Alors ils regardent et cherchent partout ce support, en se demandant où il peut bien être. Ceux-là sont incapables de découvrir le support de la tente, car ils trouvent des rideaux (ou voiles) tendus devant leurs yeux ; alors ils s'en saisissent comme du support, ils l'arrachent de terre et le jettent dehors, et voilà que la tente s'effondre sur ceux qui sont demeurés à l'intérieur.

72 – Si tu les voyais s'agiter en tous sens à l'intérieur de la tente, et se heurter les uns aux autres en s'invectivant. Certes, ils ne sont pas dirigés, mais pareils au gibier qui se débat dans le filet du chasseur. Quand je les vis se débattre et se piétiner de la sorte, j'ai envoyé sur eux un feu qui les a détruits et qui a brûlé la tente de l'univers, avec ses fondations, ses piliers, et tout le mobilier. Ensuite, je les ai ressuscités et je leur ai déclaré : "Regardez ce que vous avez pris pour lui (pour le support)." Ils regardèrent, et ils ne trouvèrent que *poussière d'atomes disséminés*" (XXV, 23).

73 – Puis Dieu me dit : "Demeure avec les compagnons du support, car si tu ne te trouves pas parmi eux, tu seras détruit toi aussi. Mais si tu demeures avec eux, tu seras détruit quand même. Celui qui parvient à voir le support, il lui est dissimulé aussitôt, car il apporte la destruction, à toi-même, comme aux argumentateurs."

CHAPITRE QUATORZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'ARGUMENTATION PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU JUGEMENT

La comparution des sectes devant le tribunal de Dieu et leur jugement

74 – Dieu me fit contempler le domaine de l'argumentation. Je vis que le crépuscule s'était étendu sur toute la terre, et que celle-ci avait rejeté de ses flancs tout ce qu'elle contenait, et qu'elle était complètement vide. Dieu me dit : "O mon serviteur, observe donc ce que j'inflige aux réfractaires, aux querelleurs, aux vaniteux et aux hérétiques, moi le Dominateur."

75 – Alors je vis qu'une tribune avait été dressée dont les colonnes étaient de feu, les cordages et les alentours noirs comme du goudron. Dieu me dit : "Voici le tribunal d'une hostilité implacable dressé contre ceux qui s'opposent à mon ordre et qui s'adressent à moi en protestant : Non ! Jamais de la vie ! Concernant ce qu'ils ont imaginé. Et contre ceux qui prétendent regretter ce que leurs mains ont amassé et les œuvres qu'ils ont accomplies." Dieu me dit encore : "O mon serviteur, ceux qui attendent d'être jugés vont entrer dans ce tribunal. Aussi regarde bien quel est le groupe dont tu fais partie, et avance-toi avec celui-là. Si ce groupe-là est sauvé, tu seras sauvé, et s'il est anéanti, tu seras anéanti pareillement. Prête l'oreille et regarde attentivement."

Les philosophes rationalistes

76 – Je regardai, et je vis que la balance (du jugement) avait été dressée, que la voie de Dieu avait été fermée, que la fournaise de l'opposition avait été allumée, et que le "paradis de l'approbation" avait été avancé. Puis ce fut l'appel : "Où sont les adeptes de la raison avec leur revendication ?" Alors se présentèrent les philosophes suivis de leurs partisans. Ils furent introduits dans le tribunal et on leurs demanda : "A quoi avez-vous occupé vos intellects ?" Ils répondirent : "A ce qui te plaît." Dieu leur dit : "Et d'où avez-vous appris cela ? Est-ce seulement par l'intellect, ou bien est-ce par obéissance et pour vous conformer à l'enseignement reçu ?" Les philosophes répondirent : "C'est seulement par nos intellects." Dieu leur dit : "Vous n'avez pas réfléchi, et vous n'êtes pas heureux, mais vous allez être jugés. O feu, à toi de les juger !" Et j'entendis leurs partisans s'écrier : "Ainsi ce sont des sectes pour l'enfer, quel malheur !" Et moi je demandai : "Qui donc les châtie ?" Dieu me dit : "C'est leur propre intellect ! Car c'est lui qu'ils ont adoré. Ils n'ont consulté que lui et ne sont donc châtiés que par lui."

Les physiciens pratiquant la médecine des humeurs

77 – De nouveau fusa l'appel : "Où sont les physiciens ?" On les introduisit à leur tour (dans le tribunal). Alors je vis quatre anges, des brutes violentes (LXVI, 6), tenant en main des massues. Les accusés leur demandèrent : "Anges de Dieu, que nous voulez-vous ?" Ceux-ci répondirent : "Vous châtier et vous anéantir !" "Et pour quelle raison ?" Les anges répondirent : "Quand vous étiez ici-bas, vous avez prétendu que nous étions vos divinités et vous nous avez adorés à la place de Dieu. Vous avez considéré les actions naturelles comme des modèles à imiter plutôt que Dieu. Voilà pourquoi Dieu nous a donné tout pouvoir pour vous châtier dans le feu de la géhenne." Et aussitôt ils furent culbutés en enfer.

Les matérialistes idolâtres du Temps

78 – "Où sont les partisans de l'éternité du monde ?" On les introduisit, et on leur demanda : "N'est-ce pas vous qui avez

dit : *Qu'est-ce qui peut nous anéantir excepté le Dahr* (le Temps) (XLV, 24) ? Vous vous êtes abusés vous-mêmes. En vérité vous allez être renvoyés à cette station." Et eux de protester : "Oh non Seigneur !" Dieu leur répondit : "Les prophètes ne sont-ils pas venus à vous avec des preuves manifestes ? Mais vous ne les avez pas crus et vous avez déclaré : "*Dieu n'envoie rien du tout* (LXVII, 9), vous vous trompez et vous n'avez aucune preuve." Alors ils furent culbutés la tête la première dans le feu de la géhenne.

Les théologiens mu'tazilites prétendant au libre arbitre

79 – "Où sont les Mu'tazilites qui se sont séparés de la voie droite ?" On les fit s'avancer tous ensemble, et on leur demanda : "N'avez-vous pas prétendu à la souveraineté (pour vous-mêmes), en déclarant : Nous faisons comme bon nous semble !" Alors ils furent traînés face contre terre et précipités dans le feu de la géhenne.

Le sort des spiritualistes

80 – "Où sont les Spiritualistes *(rûhâniyyûn)* ?" On les amena. Et je vis des gens à l'aspect déplaisant et aux sentiments malveillants, à l'exception d'un seul groupe parmi eux qui s'en était détaché et se réfugiait aux côtés des prophètes et des véridiques, sous la tribune de la sécurité. Dieu me dit : "Joins-toi à ce dernier groupe si tu veux obtenir le salut et suis leur voie. Seulement, ne te joins pas à eux tant que durera le *Mîm* (la loi de Muhammad). Quand le *Mîm* aura pris fin, tu iras te joindre à eux aussi longtemps que durera la *ma'iyya* (compagnie avec Dieu). Quand la *ma'iyya* aura pris fin, à toi de décider ce qu'il te convient de faire. Nous n'avons rien à te reprocher."

81 – Ensuite, je vis les sept autres groupes faisant partie de la secte des Spirituels que l'on interrogeait, et qui étaient mis en accusation. Les passions personnifiées se moquaient d'eux,

et ils étaient persécutés par des démons. Tous les groupes cherchaient à s'échapper et à se soustraire au châtiment. Mais ils tombèrent parmi les sectes du feu. "Voilà le feu infernal auquel vous n'avez pas cru (qui vous châtie). Où donc est passée votre prétendue divinité censée intercéder pour votre humanité ? *Déclare : Dieu est venu, et la fausseté a disparu*" (XVII, 81).

Le salut du huitième groupe jugé conforme à la loi divine

82 – Quant à moi, j'entrai au paradis en compagnie du huitième groupe. Alors le *Mîm* (la loi muhammadienne) cessa, comme Dieu me l'avait annoncé, et ce fut le temps de la *ma'iyya* associée à soixante-dix mille voiles. Et la *ma'iyya* (compagnie avec Dieu) continua de supprimer les voiles et de les consumer, jusqu'à ce qu'ils soient tous anéantis dans l'ultime voile, et finalement il ne subsista plus ni voile, ni *ma'iyya*. A ce moment-là, le huitième groupe s'écria : *"Seigneur notre Dieu, accorde-nous ce que tu nous as promis"* (III, 194).

Mission sotériologique du walî *intègre*

83 – Le serviteur qui réclame la miséricorde de son Seigneur déclare : "Alors Il se révéla à eux sous la forme de la connaissance, et cette vision les combla de bonheur." Dieu me dit : "Cette forme (de la connaissance) c'est la tienne. Surgis sous cette forme devant eux !" Puis Il me dit : "Entre dans le tribunal, et son feu se changera en lumière. Entre dans la fournaise, et elle se transformera en paradis. Ne pénètre dans aucun lieu excepté par (ou avec) moi. Ne poursuis aucun but excepté moi-même. Les preuves se sont dressées contre les argumenteurs. Celui qui sera agréé est celui qui n'a pas d'argument (ou preuve) à opposer. *Déclare : Dieu est la preuve inexorable*" (VI, 149). S'il veut, il vous dirigera tous, et ceux qui le suivent seront agréés.

84 – Ensuite Dieu me dit : "A présent retourne (vers les hommes), proclame ma vérité et exalte ma grandeur. Ton vêtement, purifie-le, l'espoir, abandonne-le. Et médite bien ce qu'implique cette station (du jugement)." Enfin, Il me dit : "Ne fais rien de ce que je t'ai prescrit, que tu l'exécutes ou non, tu périras quand même. Demeure constamment sur tes gardes et ne perds pas confiance."

SCEAU DU LIVRE

85 – Ce chapitre final est destiné à confirmer, par les Signes (ou versets du Livre saint), les enseignements prophétiques et les sources traditionnelles, la haute valeur de ces dévoilements noétiques et de ces contemplations hiératiques, avec tout ce qui s'y rapporte.

O toi qui cherches à pénétrer ces secrets mystiques et qui ambitionnes de recueillir ces lumières, peut-être désires-tu les témoignages dignes de foi que sont les Signes, les enseignements prophétiques et les sources traditionnelles pour te stimuler dans ta recherche et t'assurer qu'elle est légitime.

86 – Fort bien ! Dieu veuille te diriger par la rigueur de sa vue pénétrante, et te placer parmi ceux dont la connaissance réunit harmonieusement l'ordre du visible et de l'invisible. Puisse-t-il t'aplanir la voie de la meilleure manière et t'aider à discerner entre ce qui est erroné et ce qui est juste. Quand tu auras compris l'implication de tout cela, la vérité et la signification réelle t'en seront dévoilées, et alors tu pourras à ton tour obtenir ces contemplations hiératiques et ces dévoilements noétiques consignés dans le présent livre, tels qu'ils m'ont été spécifiés dans le prône divin. Ainsi la validité des secrets insignes, des lumières suréminentes et des mystères

éternels que Dieu a fait descendre en les plaçant à ma portée se confirmera pour toi. La mer (de la connaissance) se trouvera remplie par l'encre inépuisable des *qalam* divins, et les secrets en seront conservés dans les encriers des cœurs. Alors prête l'oreille si tu es un véritable chercheur.

Confirmation par les Signes du Livre

87 – En ce qui concerne les Signes, Dieu a dit : *"Nous lui avons enseigné une connaissance provenant de nous-mêmes"* (XVIII, 65). Et encore : *"Confiez-vous à Dieu, Dieu vous enseignera"* (II, 282). *"Il donne la sagesse à qui il veut"* (II, 269). Et encore : *"Voici notre preuve, nous l'avons donnée à Abraham"* (VI, 83). Et encore : *"Même celui qui était mort, nous l'avons ramené à la vie, et nous l'avons doté d'une lumière grâce à laquelle il marche parmi les hommes"* (VI, 122). Et encore : *"Ceux qui s'efforcent vers nous, nous les guidons dans nos voies"* (XXIX, 69). *"Raconte-leur la nouvelle de celui à qui nous avons accordé nos Signes"* (VII, 175).

Par les enseignements du Prophète

88 – En ce qui concerne les enseignements prophétiques, le prophète Muhammad a déclaré : "Celui qui met en pratique ce qu'il connaît, Dieu lui fait recueillir une science qu'il ne connaissait pas." Et encore : "La science est une lumière que Dieu a déposée dans un cœur intègre." Et encore : "Il en va de la connaissance comme de la mise en œuvre d'une chose cachée : ne la connaissent que les connaissants de par Dieu." Et encore cette parole *(hadîth qudsî)* que lui adressa son Seigneur : "Le serviteur ne cesse de se rapprocher de moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Et lorsque je l'aime, je deviens pour lui une oreille par laquelle il entend et un œil par lequel il voit." Et encore ce propos : "Les cœurs sont attentifs, et un cœur dans lequel est placée une lampe qui brille, voilà le cœur du croyant."

Par les sources de la Tradition

89 – En ce qui concerne les traditions, 'Alî (le Commandeur des croyants) a déclaré : Le Prophète a frappé sa poitrine de sa main en disant : "Là se trouvent des connaissances en abondance, si seulement on pouvait les supporter." A propos de la parole : *"Exalté soit Dieu qui a créé sept cieux et a fait de même pour la terre, puis a fait descendre l'ordre entre les deux..."* (LXV, 12), Ibn 'Abbâs a déclaré : "Si j'expliquais ce verset, vous me lapideriez !" Ou selon une autre source de transmission : "Vous me traiteriez d'impie !" Et 'Alî a encore déclaré : "S'il m'était permis de parler de l'*Alif* du *Hamdu li-Lhâh* (Louange à Dieu), je prononcerais soixante-dix doxologies et invocations semblables à cette louange, tellement sa portée spirituelle est incommensurable."

Sur la connaissance du cœur, miroir des théophanies

90 – Ce sont là les hautes connaissances dont Dieu privilégie certains de ses serviteurs et qui ne peuvent être dévoilées aux autres concernant la science du Livre saint et la Tradition sacrée. Dieu veuille te favoriser et te placer sur la bonne voie, car nombreuses sont les conditions à réunir pour ceux qui désirent expérimenter les hautes connaissances en question. Elles reposent en effet dans le cœur des théosophes (ou adeptes des réalités divines), et seuls y ont accès des élus bénéficiant de la providence et de la faveur divine qui cheminent dans la juste voie.

91 – Nous déclarons ceci : il existe une divergence d'opinions parmi les théosophes et les détecteurs spirituels au sujet du cœur, lequel peut être comparé à un miroir de forme circulaire ayant six "facettes". Car le cœur comporte huit facettes au dire de certains, et c'est là-dessus qu'apparaît la divergence d'opinions. Si je ne craignais pas de prolonger outre mesure la question débattue, j'aurais tôt fait de mettre en évidence le point de vue permettant de concilier ces deux opinions contradictoires par des arguments décisifs. J'ai traité de cette question dans mon ouvrage intitulé : *L'Interprète du rayonnement du cœur.* Quant à l'opinion de ceux qui ajoutent à cela (à la connaissance des six ou huit facettes du cœur) un neuvième aspect, nous n'en tiendrons pas compte, car la sagesse divine l'interdit. A moins d'admettre quantité d'aspects en nombre indéfini, puisque aussi bien les attributs de la majesté divine sont innombrables.

Controverse sur l'objection dogmatique contre l'innovation

92 – Mais peut-être objecteras-tu : ton propos nous paraît s'opposer à l'enseignement de l'Imâm Ghazâlî déclarant : *"Il n'est pas possible d'innover à partir de ce monde."* Admettons ! C'est là l'impression que peut avoir un esprit trop borné pour saisir la portée supérieure de l'enseignement dont relèvent ces connaissances célestes. Mais celui qui approfondira mon propos en examinant avec soin la vérité à laquelle je fais allusion constatera qu'il n'y a aucune incompatibilité entre ma position et celle de Ghazâlî.

Je suis venu à bout de l'objection soulevée au moyen de preuves patentes quand j'ai commenté ce propos de l'Imâm Ghazâlî, affirmant qu'il n'est pas possible d'innover à partir de ce monde. Et cela à l'occasion d'une interprétation de la parole divine : *"Quand ton Seigneur dit aux anges : Je vais instaurer un* khalife *sur la terre"* (II, 30). Cette interprétation se trouve dans mon *Livre de la réunion et de la séparation sur les significations de la révélation.*

Sur le nombre de facettes du cœur tournées vers les Présences divines

93 – [Pour revenir à notre propos,] nous déclarons donc que vis-à-vis de chaque facette d'entre les facettes du cœur,

Dieu a disposé une présence d'entre les présences divines fondamentales. Ainsi, toutes les fois que brille une des facettes du cœur, cette présence s'y manifeste. Lorsque Dieu Très-Haut veut accorder à son serviteur quelque chose relevant de ces connaissances cachées, il prédispose favorablement le miroir de son cœur, il le regarde avec l'œil de la bienveillance et de l'approbation, et il le remplit de l'océan du *tawhîd*.

94 – Ainsi Dieu guide son serviteur favorisé au moyen des disciplines ascétiques et des luttes spirituelles et suscite en son cœur la volonté et l'amour, tandis que les autres membres de sa personne s'empressent d'obéir au cœur comme à leur roi et souverain. Il mobilise ses pensées en vue de la méditation, il noue fortement son énergie spirituelle et l'accoutume aux "mœurs de Dieu". Il lave son cœur avec l'eau lustrale de la vigilance, pour le débarrasser de la rouille que constituent les objets et préoccupations étrangères. Si bien que désormais se manifestent dans le miroir du cœur les présences souveraines des secrets divins.

95 – Ce faisant, le visage du cœur tourne son regard vers la "présence de la juste application", et ce visage est rendu limpide par les exercices spirituels. Puis le visage du cœur tourne son regard vers la "présence du libre arbitre et de la bonne directive", et ce visage est rendu limpide par la soumission et l'abandon confiant. Puis le visage se tourne vers la "présence de l'instauration", et ce visage est rendu limpide par la méditation et l'examen attentif. Puis le visage se tourne vers la "présence de la vie", et il est rendu limpide par l'affranchissement et l'annihilation mystique.

Tel est le huitième aspect (ou degré de la science du cœur) d'après ceux qui en affirment huit. Puis le visage du cœur tourne son regard vers la présence (divine absolue) dont on ne peut parler (car elle est ineffable), et il est rendu limpide par le retour au néant divin. A ce dernier cas se rapporte la

parole : "O hommes de Yathrib, vous n'avez pas de station déterminée."

96 – Quant aux deux dernières facettes de la connaissance du cœur au sujet desquelles il y a divergence d'opinions, eh bien les partisans des six facettes les assignent à la "présence de la juste application", tandis que d'autres déclarent que l'une des deux facettes du cœur se tourne vers la "présence de la contemplation", et qu'elle est rendue limpide par le sacrifice (volontaire) de l'âme, tandis que l'autre facette se tourne vers la "présence de l'audition divine", et qu'elle est rendue limpide grâce au silence et au bon usage envers Dieu.

97 – Il n'y a pas de neuvième aspect ni de dévoilement approprié d'une présence divine autre que les huit énumérées. En effet, cette présence supplémentaire est ignorée du fait que le cœur ne comporte pas de facette où elle pourrait s'y révéler par la sagesse divine, laquelle précède toute initiative en vertu de la volonté prééternelle. C'est sur ce point de doctrine que les théologiens ash'arites et les soufis sont en désaccord. C'est une question délicate que seul peut comprendre un mystique expérimenté.

Des formes et images qui s'impriment sur le cœur

98 – Ensuite, sache que ces présences ont des portes disposées devant le miroir du cœur et dont la surface apparaît comme recouverte d'une pellicule de rouille. On les appelle les portes de la volonté (de purification). La théophanie se produit dans la mesure où le miroir devient pur et limpide. Et le dévoilement advient dans la mesure où s'ouvre une de ces portes. Tous les miroirs des cœurs ne reflètent pas de la même façon ce qui s'y dévoile, mais ils varient selon leur aptitude à réfléchir les formes.

99 – Ainsi donc, rien ne se dévoile à chaque homme progressant sur cette voie qu'il n'ait déjà accumulé (durant sa vie) jusqu'au jour de la résurrection – je veux dire de sa résurrection personnelle –, de même que le miroir sensible accumule les images en un jour. Et il n'existe aucun concept spirituel qui ne demande à être clarifié, ni de don reçu qui n'ait besoin d'être découvert. C'est ainsi que brillent sur le miroir du cœur des éclairs de l'objet recherché, même s'il n'est point complètement débarrassé des formes (sensibles) qui ont pu s'y imprimer. Cependant, les formes que nous avons en vue ici sont des formes particulières rendues distinctes par le miroir intérieur des adeptes des réalités divines.

100 – Lorsque tu t'élèves jusqu'à ces stations et es instruit concernant ces étapes à parcourir, les choses invisibles deviennent objets de contemplation en toi-même – j'entends ainsi les choses cachées sous l'apparence des "sciences de la religion", non pas les notions propres à tel individu ou inhérentes à un objet quelconque. Tels sont les dévoilements des pèlerins véritables. Et si la pensée qui te vient à l'esprit te laisse confus, si tu n'as pas pleine confiance dans la station où tu te trouves, eh bien Dieu fait passer à travers la forme de l'existence que tu appréhendes une *image-symbole* grâce à laquelle tu t'élèves et progresses vers ce que nous venons de dire. Et c'est le miroir sensible dans lequel apparaissent les formes tombant sous les sens en proportion de leur netteté, pureté et clarté.

101 – Le serviteur de l'humanité – le prophète Muhammad – a spécifié cela en déclarant : *"Les cœurs se corrodent comme se corrode le fer."* Quelqu'un lui demanda : Et qu'est-ce qui les fait briller ? Le Prophète répondit : "Le rappel de Dieu et la récitation du Coran." Depuis toujours, les images ont été suscitées comme témoignage des connaissances divines. Celui qui s'arrête à l'image est égaré, et celui qui s'élève depuis l'image jusqu'à la réalité est bien dirigé.

De la vraie sagesse

102 – Sache encore qu'à ces présences divines se rapportent des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques. Les enseignements exotériques sont destinés aux progressants, et les enseignements cachés aux adeptes des réalités divines. Ce n'est pas n'importe quel sage qui mérite ce titre. Le vrai sage est celui qui est gouverné par la sagesse et captivé par l'écoute du prône divin – sagesse qui empêche l'homme de considérer autre chose que son Créateur, et qui le fait s'appliquer à la vigilance durant chaque instant de sa vie. On n'appelle point un sage celui qui parle de la sagesse sans que les effets s'en manifestent sur sa personne.

103 – Car le Prophète a dit : "Seigneur, en vérité, le porteur d'une pensée n'est point le penseur qui la porte, mais celle-ci lui est confiée afin qu'il soit conduit vers autre chose" – *"de même que l'âne doit porter sa charge"* (LXII, 5).

Aussi, lorsqu'une sagesse émane de toi, examine-la en ton âme. Si tu t'en vois paré manifestement, c'est que tu en es un adepte. Si tu vois que ton âme en est privée, c'est que tu en es seulement le porteur et en es responsable. Le meilleur moyen de vérifier cela consiste à examiner ta droiture en suivant la voie la plus claire, la démarche la mieux appropriée, et la balance la plus équilibrée dans ta parole, dans ton action et dans ton cœur.

Sur les sept degrés de la droiture

104 – Sache que les gens se repartissent selon sept catégories en ce qui concerne la droiture (ou rectitude).

Il existe deux catégories auxquelles revient l'excellence, et les cinq autres auxquelles s'appliquent des degrés qualitativement distincts. Il y a l'homme qui est droit par sa parole, par son action et par son cœur. Et il y a l'homme qui est droit par son action et son cœur, sans l'être par sa parole. Telles sont les

deux catégories privilégiées, la première étant évidemment la plus élevée. Ensuite vient l'homme qui est droit par sa parole et son action sans l'être par son cœur, chez qui prévaut l'utilité aux autres (puisqu'il agit et parle bien en donnant l'exemple). Ensuite vient l'homme qui est droit par sa parole et par son cœur sans l'être par son action. Puis l'homme qui est droit par son cœur sans l'être par son action ni sa parole. Puis l'homme qui est droit par son action sans l'être par sa parole ni son cœur. Enfin, l'homme qui est droit par sa parole sans l'être par son action ni son cœur.

105 – Tels sont ceux auxquels s'appliquent les degrés de la rectitude, mais non point ceux qui en bénéficient, car en cette affaire certains en surpassent d'autres. J'entends par "droiture dans la parole" le fait de bien diriger les autres vers la voie droite par la parole, et d'être affranchi de ce vers quoi on guide et dirige (les autres). Voilà ce que j'entends par droiture.

Un seul exemple résume bien cela. C'est comme un homme qui souscrit au commandement de la prière et qui l'accomplit, puis l'enseigne aux autres. Voilà celui qui est *droit dans sa parole.* Ensuite il est présent à l'instant de la prière, il l'exécute conformément à ce qu'on lui a enseigné, et il observe scrupuleusement ses prescriptions. Celui-là est *droit dans son action.* Ensuite il apprend ce que Dieu attend de lui dans cette prière, c'est-à-dire : que son cœur devienne présent à son oraison spirituelle, et il s'y rend présent. Celui-là est *droit par son cœur.* Applique le même exemple aux autres catégories de la droiture et tu y verras plus clair, si Dieu veut.

106 – En outre, sache que les occasions de te laisser détourner de la voie de la droiture parfaite sont innombrables. Elles sont établies dans le Livre de Dieu et dans l'enseignement émanant de son Envoyé. Aussi, prends garde à la ruse de Dieu, car : *"Ne se fie à la ruse de Dieu que le peuple des perdants"* (VII, 99). L'Envoyé de Dieu t'a mis en garde en disant : *"Mon Dieu, je te demande d'être indulgent devant ce que j'ai appris et devant ce que j'ignore."* On lui demanda : "As-tu donc peur, ô Envoyé de Dieu ?" Le Prophète répondit : *"A quoi puis-je me fier, alors que le cœur est tenu entre deux des doigts du Miséricordieux et qu'il le retourne comme il lui plaît."* Dieu a dit : *"Ce qu'ils n'escomptaient pas de la part de Dieu leur est apparu"* (XXXIX, 47).

107 – En vérité, l'homme est le lieu du changement et le réceptacle de chaque attribut qui lui advient. Alors tiens-toi sur tes gardes tant que tu es vivant. Dieu a dit à Moïse dans la Torah : "O Fils de l'homme, ne te fie pas à ma ruse" – tant que tu suis la voie, car nombreux sont les chemins de perdition et les occasions de succomber. *"La voie juste est plus étroite qu'un cheveu et plus tranchante que le glaive."* Seuls peuvent s'y maintenir les hommes bénéficiant de la providence divine. Toi aussi, tiens-toi sur tes gardes, et si tu veux recueillir leurs lumières et leurs secrets, suis leurs traces.

Louange à Dieu le Seigneur des mondes, que la prière de Dieu s'étende sur notre maître Muhammad, le Sceau des prophètes.

PRÉSENTATION ET COMMENTAIRE PAR CHAPITRES DU *LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES*

CHAPITRE PREMIER

"L'existence, selon les soufis, est la trouvaille de Dieu dans l'extase." (*Al-Futûhât al-makkiyya* [en abrégé *Fut., infra*] II, p. 538.)

A quel point Ibn 'Arabî s'est inspiré de Niffarî pour le style dialogué et la thématique de ce livre, c'est ce que montre ce chapitre premier. La question d'ouverture reprend en effet la première "interpellation" du *Kitâb al-Mukhâtabât* ou *Livre des Entretiens* de Niffarî, portant sur le thème : Qui es-tu, et qui suis-je ? (Voir p. 145 de l'édition Arberry, faisant suite au *Kitâb al-Mawâqif.*)

Ce chapitre offre donc un aperçu sur la connaissance de l'être ou existence *(wujûd)* qui reste prioritaire en métaphysique. Comme l'énonce la formule du *tawhîd* ontologique : "Il n'y a rien *dans l'être* (ou à trouver, *fî l-wujûd*), excepté Dieu." Le lexique de l'ontologie islamique ne se prête guère à la distinction scolastique latine entre *esse* et *ens*, puisque la racine du verbe *wajada* dont découle le concept de l'être signifie d'abord *trouver.* C'est d'ailleurs ce sens spécial qu'imposera le contexte de *wujûd* et *wajada* à la fin de notre chapitre. Déjà Junayd (m. 911) soulignait cette polysémie et concevait l'existence

divine à partir du nom divin *al-Wâjid* : Celui qui détient l'être et le fait trouver à ses existants *(mawjûdât)*. Pour Ibn 'Arabî, l'"unicité de l'être"*(wahdat al-wujûd)* s'entend exclusivement de Dieu comme théophanie de l'être absolu. Et telle est la "lumière de l'existence" qui doit se dévoiler à l'homme par l'apprentissage du "discernement" *('iyân)* entre Dieu et ce qui est autre, entre l'essence et les attributs divins, entre l'ésotérique et l'exotérique, le premier et le dernier, l'universel et le particulier, le "néant caché" de la pure transcendance et le "néant manifeste" de l'existant créaturel. Ce néant caché qui *n'existe pas*, le shaykh le qualifie paradoxalement de "première existence", puisqu'il s'agit de la réalité divine suprasensible, qu'il faut annexer à la "seconde existence" particulière et conditionnée. (Comparer chapitre trois, § 15.)

Comme dans la suite du livre, la marche de la pensée fonctionne sur le mode du dialogue mettant face à face Dieu et le serviteur qui s'interpellent mutuellement dans un chassé-croisé de questions et de réponses, d'affirmations et de négations. C'est le langage paradoxal de la dialectique des contraires exploitant chaque hypothèse, chaque syllogisme du raisonnement, aussitôt infirmé par une proposition nouvelle qui complète ou contredit la précédente, puisque la signification du prône divin *(khitâb)* est inépuisable. D'emblée le "discernement" de l'existence vraie apparaît concomitant de la connaissance de soi. Car se connaître soi-même, c'est connaître son Seigneur, selon l'adage toujours rappelé. Mieux l'homme saura ce qu'il est en approfondissant sa relation noétique et ontologique par rapport à Dieu et au monde, mieux il pourra se *situer* ou se *trouver (wajada)* dans la lumière de l'existence universelle dont il émane et participe.

A la première question : "Qui es-tu ?" le pèlerin se dénie l'existence pour lui-même, et se reconnaît comme le "néant manifeste" (ou apparent, *'adam zâhir*) – autrement dit, l'ombre ou la dimension non actualisée de la réalité divine. Comme on l'a remarqué, la première et la deuxième existence (§ 3) désignent respectivement l'être essentiel, et l'existant conditionné, immergé dans l'océan du devenir. L'homme est passé du néant divin originel, qualifié ailleurs de ténèbre divine, dans le flux de l'existence créaturelle par l'impératif du Verbe divin, le *kun* (Sois !) qui l'a produit. Bien qu'il n'en soit pas fait mention ici, c'est cet impératif divin qui fait passer toute chose du néant à l'existence, de la puissance à l'acte.

Après l'argumentation *a contrario* sur l'être-néant, l'entretien porte sur la négation de la similitude *(mithiyya)* qu'énonce le verset XLII, 11 (aucune chose n'est semblable à Lui), et qui permet ici d'exclure l'homme du réseau des choses déterminées et conditionnées. Merveilleux paradoxe, l'homme a le privilège de n'être rien, de n'exister par rien, de ne reposer sur rien (§ 4). Sachant qu'il n'y a que Dieu à être, et que "rien ne Lui ressemble", l'homme est "la chose sans ressemblance" – ce qui veut dire : inassimilable à aucune chose hormis Dieu qui est "la chose par ressemblance". C'est pourquoi l'homme est "dénommé sans avoir de nom, qualifié sans avoir de qualification" – puisque tout cela procède de Dieu par similitude ou analogie de son être en soi. Cet exemplarisme divin fondé sur la doctrine biblique de la ressemblance, dont le Coran et le *Hadîth* portent l'empreinte, débouche sur le concept anthropologique central de l'homme parfait *(insân kâmil)*. Toute la pensée soufie pivote autour de cette intuition, sachant que "Dieu a créé Adam à *son image* (ou selon sa forme)". Et cette forme divine est celle de l'esprit insufflé en l'homme dans l'acte créateur, qui lui confère la perfection originelle. Il incombe donc au *walî* d'assumer tous les noms et qualifications de Dieu, l'unique Dénommé. Ibn 'Arabî reprendra ce thème de la ressemblance divine en qualifiant l'homme de "Pierre de la similitude", car elle porte le "Nom de Dieu". (Voir chapitre trois, § 15.)

Le dernier paragraphe (§ 5) est une accumulation de paradoxes sur les propriétés et les modalités de l'être envisagé

alternativement *a parte dei* et *a parte homini,* d'après la loi de la réciprocité à double effet entre toi et moi. C'est toujours l'ipséité divine (moi) qui fonde la nature intrinsèque de l'être. Les spéculations finales sur la perte concomitante de la trouvaille s'inspirent de la mystique hallajienne de l'union extatique. Et ceci nous ramène au sens profond de l'existence qui est un jaillissement spirituel hors de soi pour trouver Dieu, c'est-à-dire une extase.

CHAPITRE DEUX

"Quand ton Seigneur *saisit* une semence (la postérité spirituelle) des fils d'Adam en les tirant de leurs matrices et leur fit témoigner contre eux-mêmes : Ne suis-je point votre Seigneur ? Ils répondirent : Certes oui ! Nous en témoignons." (Coran, VII, 172.)

Nous donnerons raison aux commentateurs, Sadr ad-Dîn Qunyawî et Ibn Sawdakîn, qui rattachent le thème de ce chapitre à l'événement métaphysique du Covenant. En effet, la "lumière de la saisie", et l'"astre de l'acquiescement" désignent respectivement les deux protagonistes du pacte préexistentiel *(mîthâq),* à savoir : Dieu et l'entité spirituelle de l'homme scellant leur pacte dans le monde du plérome. L'alliance de Dieu avec Abraham (Genèse, XVII, 2), confirmée par l'alliance du Sinaï (Exode, XIX et XX) reproduit dans le cycle prophétique de l'histoire cet événement métaphysique.

Tel que l'interprète Ibn 'Arabî dans ses nombreuses exégèses, le verset décisif du pacte, cité en exergue (VII, 172), fonde la "connaissance du *tawhîd*" sur un acte de foi, un "acquiescement" *(iqrâr)* de l'homme à la question : "Ne suis-je point votre Seigneur ?" Et dans le contexte coranique, le

verbe *akhadha* (saisir, prendre) est employé précisément dans le sens d'un choix. C'est pourquoi la "lumière de la saisie" *(nûr al-akhdh)* désigne cette prérogative de Dieu prenant l'homme à témoin.

Ibn 'Arabî glisse d'ailleurs un renvoi discret (fin du § 7) à ce pacte originel qui engage toute la création, à propos de la "louange des minéraux". Seulement ce témoignage est une louange involontaire, alors que l'acquiescement de l'homme au *tawhîd* de la divinité est un engagement volontaire fondant sa servitude, et conséquemment sa *walâya* ou élection divine. "Certes oui !" dirons nous encore, mais il y a là autre chose. La "semence" des âmes tirées des reins de l'Adam primordial correspond à l'état de l'embryon dans la matrice et figure alchimiquement le stade minéral de l'être à partir duquel s'effectue l'évolution, ou plutôt l'assomption jusqu'au rang de l'homme véritable qui est l'homme parfait *(insân kâmil).* Et si Dieu recommande au pèlerin d'imiter les minéraux, c'est parce que leur inertie, leur passivité même, fournit l'exemple de la servitude absolue *('ubûdiyya mutlaqa)* que Dieu exige de la part de l'homme. On rejoint ainsi par une voie inattendue la théorie stoïcienne du *logos spermaticos.* Car c'est bien dans le "monde des raisons séminales" *('âlam al-dharr)* que le Coran place la connaissance de l'Unique et, par là même, la source des intelligibles. La notion clé de *'ayn thâbita,* ou essence permanente chez Ibn 'Arabî, vise justement la préexistence noétique des êtres dans la pensée divine.

Cette *saisie* doit être comprise comme un acte d'intellection divine, une prise de possession que suggère au mieux le symbole de la main divine se refermant sur l'esprit de l'homme (voir § 9). Les premières affirmations aussitôt démenties par le jeu dialectique prolongent évidemment la problématique de l'être qu'il fallait *trouver* dans le chapitre premier, et qu'il faut maintenant *saisir.* (Comparer sur ce thème la méditation de Niffarî, *Mukhâtaba,* n° 48 et 49.) Le début du dialogue (§ 7) montre que l'enjeu est la connaissance que chacun des deux

interlocuteurs a de l'autre. "Tu me trouves et ne me saisis pas, je te saisis et je ne te trouve pas", "La saisie est identique au délaissement", etc. Comprenons : le fait de saisir quelque objet ou réalité spirituelle est le principe de son abandon. Finalement l'homme doit renoncer à saisir Dieu s'il veut le trouver. Et il doit accepter, pour le trouver, d'être lui-même saisi, empoigné par lui. On ne peut appréhender qu'un objet déterminé, advenant, et donc illusoire. C'est par le renoncement à capter Dieu qu'on le trouve, puisqu'il dépasse toute faculté et est "au-delà de la saisie".

Instructive est la manière dont le shaykh aborde cette aporie de la connaissance dans le *kitâb al-fanâ'* (p. 5). Lorsque Dieu interpelle l'homme et lui ordonne : "Prends ! Réponds : Toi ! Car moi en réalité je ne prends pas. Prendre est un acte et je ne le fais pas par moi-même. C'est toi qui prends, dit le pèlerin, car tu es l'agent." La même évidence est confirmée ici lorsque Dieu dit : "C'est moi-même qui saisis" ; et simultanément : Il se dissimule à l'homme dans cet acte (§ 7, 8).

L'adepte de cette contemplation est contraint de renoncer à la folle ambition de saisir Dieu. Il doit donc dépasser les ressources de l'intellect, en allant "au-delà de la saisie" pour être témoin de la toute-puissance de Dieu. Et voici la première séquence (§ 9 et suiv.). Le pèlerin voit surgir une main, c'est la "main de Dieu", attribut de la domination qui se referme sur l'esprit de l'homme pour lui découvrir les mystères des réalités invisibles. C'est cette main qui a fait l'univers, c'est avec elle que Dieu empoigna les raisons séminales de la postérité d'Adam. Pensons à la main d'*al-Shaddaï* qui, de façon récurrente dans la Bible, se referme sur les prophètes d'Israël comme la nôtre sur un insecte. Ou au Psaume CXXXIX, 9, 10 : "Je prends les ailes de l'aurore, je me loge au plus loin de la mer, même là ta main me conduit, ta droite me saisit."

Notre mystique goûte quelque chose de la même expérience quand il voit la main de Dieu déployer la mer verte, symbole de la toute connaissance, où il est bientôt plongé. C'est l'épreuve du *fanâ'*, ou annihilation mystique dans la substance des théophanies. Le motif de la navigation suivie de l'immersion dans l'océan divin (voir encore chapitre huit) illustre ce que le soufisme nomme techniquement le voyage "vers Dieu" qui s'achève "en Lui". Et ceci est conforme au précepte coranique maintes fois réitéré de l'exode spirituel nécessaire vers la patrie céleste par la voie de la mer ou par le chemin de la terre. (Pour ce thème voir notamment *Rasâ'il Ibn 'Arabî* [en abrégé *R. I.*, *infra*], *Isfâr*, p. 3.)

Cette mer est dite "verte", parce que la couleur verte est l'indice du rayonnement de la vie éternelle. C'est une "mer", car il s'agit de l'eau divine qui féconde les cœurs, de même qu'elle irrigue les jardins du paradis. Le pèlerin sombrerait définitivement dans cet océan si la main secourable de Dieu ne lui tendait une planche de salut lui permettant d'y naviguer et de gagner le rivage. Qunyawî propose d'identifier la mer verte à la connaissance absolue, et la planche à la connaissance restreinte, déterminée. Cette exégèse typologique à deux termes, dont abuse notre commentateur, apparaît réductive. Le symbolisme de la mer verte est à rapprocher du verset XXII, 63 évoquant l'eau qui descend du ciel et fait verdoyer la terre. Quant à la planche *(lawh)*, elle désigne plus spécialement la Table préservée *(lawh mahfûz)*, symbole de la loi divine *(sharî'a)*, laquelle assure le salut à ceux qui s'y accrochent pour parcourir les étapes de la voie *(tarîqa)* menant à la réalisation mystique *(haqîqa)*. Une autre correspondance symbolique nous montrera plus loin que cette même Table préservée relève des dons de Dieu et figure le cœur du *walî*, comme réceptacle de ses volontés. (Voir chapitre trois.)

On a signalé que l'immersion dans l'océan divin est une expérience typique du *fanâ'* (annihilation mystique). Notre héros n'est pas le seul à effectuer cette navigation, puisqu'il aperçoit d'autres navires (d'autres pèlerins) qui sillonnent comme lui l'océan englobant de la connaissance pour atteindre le rivage de la réalité divine. Tel est l'itinéraire que doivent

accomplir les adeptes de la perfection qui convoitent l'union à la source divine. (Voir chapitre neuf, § 52.) La "navigation de Noé" qu'interprètent Ibn 'Arabî (*R. I.*, *Isfâr*, p. 32-35) et Suhravardî (*L'Archange empourpré*, p. 275) illustre le même thème. C'est principalement à Niffarî qu'Ibn 'Arabî emprunte les éléments et les symboles de cette séquence "maritime". (Comparer R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, chap. 3, *The gnosis*, l'extrait de Niffarî : *The Revelation of the sea.*) Le motif de la navigation dans les eaux divines qui nourrit l'exégèse patristique chrétienne et islamique exigerait une étude comparative recueillant les sources scripturaires. (Par exemple le Psaume CVII, 23, 24.) A cette navigation succède l'épreuve de la traversée du désert, qui est une errance dans les dédales de la stupeur, quand l'homme a perdu tout repère, environné qu'il est par la présence de l'absolu.

Ici intervient le symbole de l'eau divine qui domine dans la suite de l'épisode. D'une façon générale, on sait que l'eau typifie la connaissance au sein de la vie, et fait couple avec elle (*R. I.*, *Isfâr*, p. 35). Certes Ibn 'Arabî distingue quantité d'eaux : celle du ciel, l'eau de la fournaise, l'eau élémentaire, l'eau de la vie, etc. Mais il s'agit ici de l'eau divine qui est la substance théophanique constitutive de la mer verte. La science acquise dans l'annihilation mystique a permis au pèlerin de retirer les pierres précieuses qu'il emporte avec lui dans le désert. On reconnaît les "perles et le corail que Dieu fait sortir de la mer" (Coran, LV, 22). Seulement, ces joyaux se métamorphosent en de vulgaires cailloux, de même que les délectables fruits du jardin se transforment en choses inmangeables dès que l'eau divine vient à faire défaut. Comprenons par là que les trésors des connaissances recueillies par les pèlerins au cours de leur quête perdent toute valeur si en cours de route ils viennent à oublier la source de la grâce qui leur permet de les entretenir vivantes en eux-mêmes et de continuer à s'en nourrir selon l'homme intérieur. Quant à la cause de cette altération des substances, l'auteur renvoie à la sourate des Prophètes, et plus

probablement au verset XXI, 30, où il est dit : "De l'eau nous avons constitué toutes choses vivantes."

Le problème de la transformation des substances, ou de leur altération, est dominant dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Celui-ci l'aborde à propos de l'alchimie minérale en relation avec les métamorphoses du cœur, ou bien la théorie de la connaissance visionnaire. Voir *L'Alchimie du bonheur* (traduite par nous-même) ; et *Le Livre des Théophanies* (*Tajalliyât*, n° 52) où il évoque les modifications des essences changeant de formes au gré des mouvements ou états du cœur.

Après la visite du verger de l'Eden et la traversée du désert, où l'âme est en proie aux assauts des puissances hostiles que symbolisent les reptiles et les scorpions, le voyageur est confronté à la profonde ténèbre, d'où lui-même a été tiré. Et là, il doit "ôter ses vêtements" et renoncer même aux précieuses connaissances acquises pour comparaître nu devant son Créateur. Là, l'homme se retrouve "tel qu'il est" en sa nature propre. De même que Moïse reçut l'ordre d'ôter ses sandales devant la théophanie du Buisson ardent, pareillement notre pèlerin doit ôter ses vêtements, c'est-à-dire se dépouiller de tous les voiles propres à la nature humaine, car ils font obstacle à la contemplation essentielle. Il s'agit de l'expérience caractéristique du *tajrîd*, séparation, dénuement. (Comparer chapitres six et neuf.) Et Dieu lui dit : "Vois comme cette ténèbre est bonne, puissante sa clarté, et combien sa lumière est éclatante."

L'éclat de la théophanie essentielle frappe l'homme de cécité intellectuelle, tout en lui révélant la transcendance de "Celui qui est". Telle fut l'épreuve de Moïse au Sinaï : "Tu ne me verras point." (Coran, VII, 143, et Exode, XXXIII, 13-23.) Aussi bien "nul n'a jamais vu Dieu" (Evangile selon saint Jean, Prologue) ; et comme l'enseigne Denys l'Aréopagite, c'est l'excès de la lumière divine, qualifiée de "Ténèbre suressentielle" (d'après le Psaume XVII, 12), qui aveugle l'homme et le rend incapable de contempler Dieu face à face. Elle exprime l'ignorance humaine

devant le mystère divin qui est impénétrable. (Voir *Les Noms divins*, chapitre deux.)

Dans le soufisme, c'est un des aspects sous lesquels se présente le *lâhût*, ou monde de la déité pure, également appelé *ghayb mutlaq* (mystère absolu). La nuée divine *('amâ')* en est un autre symbole dans l'école d'Ibn 'Arabî. Que l'on pense au symbolisme de la "lumière noire" dans le soufisme iranien, chez Shams ad-Dîn Lahijî, ou au "mystère des mystères", ultime arcane du monde suprasensible chez Semnânî, encore appelé le "monde sans couleur" *(bî-rang)* dans l'école de Najm ad-Dîn Kubrâ et ses disciples.

Cette plongée dans la ténèbre divine – ou "nuit de l'esprit" – est un retour au néant superessentiel d'où l'homme a été tiré. Ibn 'Arabî l'évoquera dans d'autres passages du livre.

Mais cette ténèbre, abîme de la transcendance divine, est également "le lieu d'où se lèvent les lumières divines". Et contrairement aux autres êtres qui ont été tirés d'une lumière d'entre les lumières de Dieu, l'homme a été suscité à partir de cette ténèbre-là qui est le fond le plus intime de la divinité. Songer à la *Nuit obscure* expérimentée par saint Jean de la Croix.

Cet enseignement apophatique prolonge l'idée d'après laquelle Dieu a créé le monde de la ténèbre (voir *Fut.*, II, p. 61). Cependant, il arrive que l'auteur envisage aussi la ténèbre comme la possibilité à l'état pur que constitue la création. En ce cas, il s'agit de "la ténèbre de la possibilité qui est la plus forte, car elle est l'essence de l'ignorance" (*Fut.*, IV, p. 147). Notre chapitre s'achève sur le paradoxe d'une ténèbre qui est en vérité la source de la lumière et ce par quoi l'homme est capable de saisir le divin par la *via negationis*. Dans ce contexte Ibn 'Arabî glisse une adaptation libre du "verset de la ténèbre" (XXIV, 40) dont il contourne le sens obvie pour servir ses vues. Son herméneutique de la vision divine pivote autour du paradoxe de la lumière insaisissable qui demeure le voile théophanique suprême. C'est ce que confirme le thème du chapitre suivant.

CHAPITRE TROIS

"Dieu me dit : ton voile c'est toi-même, c'est le voile de tous les voiles. Si tu en sors, tu t'affranchis des voiles, et si tu demeures voilé par eux, c'est que les voiles te dissimulent (à toi-même). Il me dit : ne sors de toi-même que par ma lumière ; car ma lumière détruit le voile, alors tu verras comment elle est dissimulée et par quoi elle l'est." (Niffarî, *Kitâb al-Mawâqif*, n° 159, p. 306 [*Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, éd. P. Nwyia].)

Il nous semble que cet enseignement de Niffarî est une réponse éloquente à la requête divine qui conclut la fin du chapitre précédent : "Si tu veux me voir, ôte le voile de devant ma face." En effet, quel autre voile pourrait vraiment faire obstacle à la vision de Dieu, si ce n'est l'homme lui-même, tant qu'il n'a pas atteint le terme de sa propre annihilation spirituelle devant la face divine ?

Niffarî est un des premiers mystiques musulmans à avoir radicalisé cette théorie du dévoilement en rapport avec l'annihilation *(fanâ')*. Par son mode d'exposition du thème, notre auteur lui doit beaucoup. (Comparer *Mawâqif*, éd. Arberry, n° 29, p. 53.)

On relèvera également la parenté doctrinale du présent chapitre avec un passage du *Livre des Eclairs divins (Lama'ât)* de Fakhr ad-Dîn 'Irâqî (m. 1309), le grand poète persan qui a subi l'influence d'Ibn 'Arabî à travers l'enseignement de Sadr ad-Dîn Qunyawî (m. 1274), en assistant à ses conférences sur le livre des *Fusûs*, durant son séjour à Konya. Dans le treizième *Eclair*, 'Irâqî raconte comment le Bien-aimé dissimula sa face par soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbre, afin que l'amant apprenne à progresser à travers l'écran de la création. Mais quand son regard eut fini de s'accoutumer à cette épreuve, l'ardeur de son désir brisa les chaînes, et il put déchirer tous ses voiles l'un après l'autre. (Voir *Kulliyât shaykh Fakhr ad-Dîn 'Irâqî*, éd. S. Nafisi, Téhéran, 1338 H.)

L'exposé initial de ce chapitre s'inspire évidemment du célèbre *hadîth* énonçant le mystère de la Face. A savoir que : "Dieu a soixante-dix mille voiles de lumières et de ténèbres. S'il les ôtait, les éclats de sa face embraseraient tout ce qu'atteint son regard." (*R. I., Jalâla,* p. 10, l. 7) Pour les interprétations de ce *hadîth* en théologie chiite, voir H. Corbin, *En Islam iranien,* index p. 490.

D'emblée, l'intitulation du chapitre énonce le paradoxe d'une lumière qui est voile, et l'auteur substitue ici le terme *satr* (écran) au terme *hijâb* d'un usage plus courant. Le soufisme distingue communément les "voiles de lumière" qui sont les attributs divins des "voiles de ténèbre" assimilés aux concepts et représentations créaturels que la méthode cathartique aide à dissiper par l'ascèse et le feu de la prière. Les premiers fixent les limites de la connaissance apophatique, les seconds constituent les obstacles inhérents à la condition humaine ainsi qu'aux facultés de l'âme et de l'intellect. C'est une conception un peu différente de l'exégèse classique qui se fait jour ici.

Même les noms et attributs divins sont également des obstacles à surmonter pour parvenir jusqu'à Dieu, l'unique Dénommé, comme le rappelle souvent Ibn 'Arabî à propos du dévoilement théophanique. L'ensemble de ces soixante-dix mille voiles, ramenés ici à soixante-dix, est une représentation type du plérome de la "Lumière muhammadienne" (d'après Coran, XXIV, 35). On sait l'importance du symbolisme du septenaire en cosmologie et en prophétologie islamique, qui commande également l'herméneutique des sept sens ésotériques du Coran, chez Semnânî par exemple, ainsi que les étapes de la réascension du cœur vers la divinité dans l'école de Najm ad-Dîn Kubrâ, ou chez Ruzbehân Baqlî (*Traité de l'Esprit saint.* Ms). Ce sont là diverses variantes interprétatives des sept jours ou millénaires de la création selon la Bible et le Coran. Il y a la notion des soixante-dix faces ou significations cachées de la Torah dans la tradition juive, d'après le Talmud.

Une première évidence s'impose. Plus intense est la théophanie, plus profonde est l'occultation de Dieu qui se dissimule au *walî* en devenant son propre regard, quitte à le rendre aveugle. C'est ce qu'énoncent les formules déroutantes du § 13. On est proche de l'expérience de la ténèbre divine de Denys l'Aréopagite.

D'emblée, Dieu avertit le pèlerin. Qu'il ôte ces voiles ou non, il ne Le verra point. Mais dans les deux cas il Le verra. Comprenons : l'homme verra un aspect, un nom ou attribut de Dieu, mais non Dieu en tant que pure essence. Et voici l'épreuve de la lumière absolue qui aveugle le regard, comme dans la théophanie accordée à Moïse au Sinaï. Ainsi l'"astre du soutien" (*najm al-ta'yîd,* d'après Coran, LVIII, 22) qui intercepte les voiles de la majesté désigne-t-il l'intellect confronté à l'épreuve de la transcendance. Alors Dieu projette l'éclat de sa lumière sur son témoin de contemplation, en lui disant : "Tu es mon regard... Tu es ma face, alors je suis dissimulé." La divinité s'occulte en se manifestant à travers l'homme, tout en se dévoilant par celui-ci. Encore faut-il que le *walî* soit vraiment aboli dans la Présence divine qui l'arrache à lui-même, levant ainsi le voile illusoire de la séparation, qui est celui de la condition humaine. Et c'est le dévoilement de la face divine adaptée à la capacité visionnaire du serviteur qui devient son miroir épiphanique. Niffarî l'énonce en ces termes : "Tu es mon visage qui émerge de tout visage. Prends-moi comme une assurance pour ta promesse."

Selon Ibn 'Arabî, c'est à travers l'homme parfait, support épiphanique de l'essence et des attributs divins que l'on contemple Dieu. Il développe plus longuement cette doctrine de l'homme investi des qualifications divines au chapitre six (§ 35, 36, 39). Pourtant, la loi inexorable du théophanisme est telle que l'on ne peut prétendre contempler de Dieu qu'un reflet, une similitude, une image, de sorte que son ipséité demeure cachée derrière ou au-dedans de l'homme. La vocation prophétique du *walî* est donc d'enlever tous les voiles de

devant la “Personne divine” pour la rendre aussi manifeste que possible. Celui qui parvient à réaliser cette haute station mystique s’identifie aux attributs de Celui qui entend et de Celui qui voit, comme l’implique le *hadîth* : “Je suis l’œil par lequel il voit, l’oreille par laquelle il entend…”

Ce dévoilement théophanique, Ibn ‘Arabî, qui est un adepte de la science des lettres, l’illustre par une séquence kabbalistique (§ 14). Le texte en est malheureusement assez corrompu, et la lecture incertaine. Les lettres de l’alphabet, grâce à leurs combinaisons indéfinies, expriment la richesse de la trame de la révélation. (Voir encore chapitre cinq, § 26.) On les voit ici accouplées à des termes du lexique soufi de l’itinéraire spirituel. Il s’agit essentiellement d’une représentation symbolique du cycle de la cosmogonie fondé sur l’alphabet mystique, comme support du verbe existentiateur. L’examen du manuscrit permet de relever soixante-dix énumérations de lettres rangées par séries isolées, puis combinées et redoublées, conformément à la loi du septénaire. C’est une illustration du mystère de la genèse par le *Qalam* suprême, symbole de l’intellect démiurgique et première hypostase de la cosmogonie.

Dans un premier acte, l’adepte effectue une remontée intelligible à la source de l’être pour découvrir le grand abîme originel. C’est l’expérience apophatique du *néant divin* dont la création a été tirée. “Et je vis le néant…” Ce premier dévoilement débouche sur le Mystère essentiel, l’*absconditum (ghayb)*, qui est le “Trésor caché”. Le deuxième acte, qui exprime analogiquement le déroulement du mystère de la genèse, est inauguré par la lettre *Bâ’*, symbole du *commencement* absolu et qui ouvre la révélation de la Torah comme celle du Coran *(Bereshit, Bismillah)*.

Cette série comporte dix lettres simples, figurant très probablement les entités métaphysiques universelles de la cosmologie d’Ibn ‘Arabî, sur laquelle on ne peut insister ici. La vision se poursuit par une série combinée de soixante lettres

accouplées, en raison de l’agencement par complexité croissante de la révélation divine dont le langage est l’organe. Et le total donne le nombre de soixante-dix lettres en correspondance structurelle avec les soixante-dix voiles du *hadîth* de la Face. Peut-être y a-t-il là une influence de l’alchimiste Jabir Ibn Hayyân dans son *Livre des Soixante-dix* (cf. *Dix Traités d’alchimie*, trad. P. Lory, Sindbad, 1983). Car Ibn ‘Arabî le cite parfois relativement à la science des lettres. Par ailleurs, cette exégèse offre des recoupements assez précis avec l’interprétation de l’alphabet mystique par le philosophe imamite Rajab Borsi. (Voir trad. H. Corbin, *Les Orients des lumières*, Verdier, 1996.) Enfin, ce passage kabbalistique n’est pas sans rappeler une séquence, d’ailleurs plus imagée, chez Niffarî, où les lettres se présentent à l’homme pour l’inviter à interpeller toutes les espèces de l’univers. Après quoi, le mystique leur adresse des doxologies appropriées. (Voir *Mawâqif*, chapitre 39 de l’édition P. Nwyia, et 77 de l’édition Arberry.) La dénomination des secrets de la cosmogonie par l’alphabet mystique est un des traits communs à la kabbale juive et islamique. Dans le *Zohar* (vol. I, trad. C. Mopsik, Verdier, 1981, Préliminaires, p. 36 et suiv.), les différentes lettres se disputent l’honneur de présider au Commencement *(Bereshit)*, et cet honneur échoit à la lettre *Bet*.. Dans le *Sefer Yetsira* (Livre de la formation), les vingt-deux lettres de l’alphabet hébraïque, combinées avec les dix *Sefirot*, servent à inscrire les trente-deux voies de la Sagesse divine *(Sefira hokma)* que Dieu grave au sein de l’univers.

Dans ce dévoilement kabbalistique, chaque lettre est conçue comme une entité métaphysique, introduisant le pèlerin dans une station *(maqâm)*, un état *(hâl)*, ou une étape particulière du voyage cosmique censé récapituler le périple initiatique de l’homme engagé dans la voie.

A la fin de cet épisode visionnaire, au pèlerin émerveillé devant un spectacle aussi grandiose, Dieu répond : “Ce que je t’ai caché l’est encore plus.” De nouveau tous les voiles sont consumés d’un seul coup, et voici qu’apparaît le Trône divin,

symbole du centre cosmique, qui est l'assise du Tout-Puissant (§ 15). Le pèlerin reçoit l'ordre de porter le trône qui, on le sait, est le siège du Miséricordieux (voir Coran, XX, 5) ; de le lancer dans la mer où il disparaît, et de le peser dans la balance du jugement avec la "Pierre de la similitude" *(hajar al-mithliyya)*. Cette pierre figure Adam, conçu comme l'homme parfait. En tant que "Vicaire de Dieu sur la terre", l'homme assume les actes cosmologiques du Créateur allant de pair avec la fonction de juge exerçant la sagesse (comme dans Coran, LV, 7 : il a élevé le ciel, il a placé la balance). Le *walî* reçoit l'ordre de placer le trône et ce qui l'entoure sur un des deux plateaux et la "Pierre de la similitude" sur l'autre plateau. "Et voici que la pierre fit pencher la balance." Cette pesée inégale marque la différence qualitative entre l'univers et l'homme. Le microcosme humain étant plus considérable que le monde entier au regard de Dieu. Diverses traditions établissent la supériorité du cœur comme lieu d'élection de la Présence divine. Il est dit : "Le cœur du croyant est le trône de Dieu." Et encore *(hadîth qudsî)* : "Ni mon ciel ni ma terre ne me contiennent, seul me contient le cœur de mon serviteur croyant." Comme elle recèle tous les secrets de l'univers, cette pierre adamique "pèse plus lourd que mille millions de trônes". Elle a été modelée selon la "forme divine" puisque "Dieu a créé Adam selon sa propre forme". Bien entendu, toutes ces références doctrinales et coraniques sont implicites dans la trame du chapitre. Comme les versets décisifs de Genèse, I, 26, 27, la notion de similitude, figurée ici par la pierre adamique, énonce l'analogie métaphysique entre le Créateur et l'homme, malgré la transcendance qui les sépare. Sa *fitra*, ou constitution originelle, reflète l'archétype divin. Et par cette ressemblance mystérieuse, due à l'insufflation de l'Esprit en l'homme, ce dernier se distingue radicalement de tout le reste de la création. Cela conduit à lire dans un sens imprévu, comme se rapportant à l'homme parfait, le verset coranique qu'Ibn 'Arabî cite avec prédilection : "Il n'y a rien de semblable à lui" (LXII, 11). Si

cette affirmation écarte de Dieu toute idée de similitude avec l'ordre créé, c'est pour réserver à l'homme le privilège de la "ressemblance suprême" (XVI, 60), puisque sa vocation est de manifester Dieu, en se conformant aux critères du *tawhîd*. "Je suis la chose sans ressemblance", disait le pèlerin de la première Contemplation (§ 4), affirmant ainsi sa distinction consciente du monde créaturel. Confirmant cette perspective, dans son lexique du soufisme (*R. I., Istilâh*, p. 16), Ibn 'Arabî identifie expressément le *"mathal"* à l'homme.

Voilà pourquoi cette "Pierre de la similitude" est si précieuse et pèse plus lourd que tous les trônes. Elle est en effet un des symboles alchimiques de l'homme parfait. Quant au nom de cette pierre, notre visionnaire apprend de Dieu qu'il est "inscrit en toutes choses". Ibn 'Arabî se réfère à la science adamique des noms divins que Dieu a révélés à l'homme dans l'acte créateur, comme il est dit : "Dieu a enseigné à Adam tous les noms" (II, 31). Quant au secret de cette pierre, il réside dans la lettre *Alif* qui est l'armature de son nom, et ce nom coïncide avec la synthèse métaphysique du *tawhîd*. Or l'*Alif* est le principe de l'alphabet et l'indice de l'unité pure. C'est cette lettre qui sert à composer le Nom de Dieu *(Allah)*, le terme désignant l'unicité *(ahadiyya)*, mais aussi le nom d'Adam *(Adam)*, ainsi que le nom de l'homme parfait *(insân kâmil)*. Que l'essence métaphysique de l'homme soit ainsi figurée par l'*Alif* du "nom suprême" *(ism a'zam)* mérite attention. Bien qu'il soit le *dernier* être manifesté dans le cycle de la genèse, au sixième jour, il est le *premier* selon l'ordre de l'existentiation par l'impératif divin *(kun)*. Et c'est sur le trône de son être, sur son cœur même, que repose l'insigne opération du *tawhîd*. Toutes choses sont déposées entre les mains de l'homme. Il détient la clé de la communication entre l'"existence première", qui est Dieu dont il tire son origine, et l'"existence seconde", la création dont il marque l'aboutissement. La synthèse de toutes les connaissances associées à l'ensemble des voiles "constitue le nom de cette pierre", est-il

révélé au pèlerin. Autrement dit, tous les secrets de Dieu concernant la création sont rassemblés dans la pierre humaine qui en est la coalescence. Car tout se ramène à l'*Unique (Ahad)*, donc à l'*Alif*, le signe du Nom de Dieu qui est "inscrit en toute chose".

La suite du texte est essentiellement énumérative. Ibn 'Arabî évoque quelques épisodes de la hiéro-histoire (§ 16 à 19), depuis le pacte d'alliance noué entre Dieu et l'homme "dans le plan de l'unicité" ; sa projection par l'impératif divin dans la mer de l'existence qui est l'océan de la genèse *(takwîn)*, la dispersion de ses parties constitutives typifiant la postérité humaine. Les avatars de l'alliance avec Dieu et de l'exil. L'apprentissage de l'alphabet cosmique. Le don du *Qalam* suprême, comme instrument de la révélation prophétique, homologuée à l'intellect divin. Les dons de la miséricorde.

L'enchaînement final prend un tour apocalyptique. Le *walî* interpellé se fait remettre en mémoire l'extraordinaire épopée de l'esprit, grande geste prophétique dont Muhammad, l'envoyé de Dieu, est le héros, et dont chaque pèlerin bénéficiant de l'élection divine est l'imitateur. Plusieurs éléments de cette narration hâtive transposent un acte ou un dit du Prophète en rapport avec son voyage nocturne *(isrâ')*, monté sur sa jument ailée *Burâq*. Est évoquée en termes à peine voilés la venue du Mahdî (voir encore chapitre quatorze), cet "héritier spirituel" des charismes du Prophète, et auquel le shaykh tend à s'identifier. Car le prône concerne autant la mission de l'Envoyé de Dieu brandissant l'"épée de l'Islam" pour "défendre son minaret et tailler en pièces ses adversaires", que la tâche de son successeur, chargé d'accomplir la mission salutaire dévolue à l'homme parfait. Ainsi, c'est avec le témoignage de la révélation coranique et l'attestation formelle du *tawhîd* que le pèlerin muhammadien reçoit "le soutien" *(ta'yîd)* indispensable à sa mission initiatique.

CHAPITRE QUATRE

L'"astre du dépouillement" est une métaphore pour désigner l'intellect de l'homme qui doit opérer le *tanzîh (via negationis)* en éliminant du champ de sa perception tout ce qui n'est pas Dieu, et en purifiant son regard pour contempler sa seule présence à travers toute forme ou vestige épiphanique. En effet, ici la "lumière de la perception" n'est pas seulement l'outil de la connaissance empirique, mais l'intuition directe de la nature profonde des choses. Bien qu'il ne soit pas fait mention de la faculté imaginative *(khayâl)*, on sait que les "hommes du voile" *(ahl al-hijâb)* n'ont recours qu'aux cinq sens extérieurs et à la faculté raisonnable pour accéder à la connaissance, alors que les hommes du dévoilement, les soufis, disposent de l'imagination active *(khayâl)* par laquelle ils perçoivent aussi directement les réalités du monde de l'âme (le *Malakût*) que le commun des hommes perçoit les choses du monde sensible. C'est pourquoi Ibn 'Arabî peut dire que Dieu reste "dissimulé aux hommes du voile dans la clarté de l'évidence et de la perception".

On comprend donc que le terme *shu'ûr* ne désigne pas simplement la perception sensible dont même les bêtes sont capables, mais il a trait à l'ouverture du regard intérieur – l'œil de la *basîra* – qui permet de discerner clairement l'essence des réalités divines. Tel est d'ailleurs le sens de cette pétition du Prophète disant : "Mon Dieu fais-moi voir les choses telles qu'elles sont." Nul doute qu'Ibn 'Arabî vise, à travers les "hommes du voile" dont le regard est borné, les philosophes adeptes de la raison et des preuves démonstratives qui ignorent les réalités cachées, faute d'avoir part au *kashf* des visionnaires. C'est à leur intention et pour le commun des hommes que Dieu, connaissant leurs limites spéculatives, a disposé des "signes évidents" qui révèlent sa présence et sa toute-puissance au ciel et sur la terre. Ces signes indiquent des

"significations cachées qu'ils ne comprendront jamais". Car derrière l'évidence immédiate de ce que l'acte de perception donne à voir "résident l'énigme des choses divines et leurs symboles".

Si le regard est le "lieu du symbole", c'est que l'objet qu'il perçoit renvoie ailleurs, au-delà de la première évidence qu'il croit capter. Or c'est le symbolisé, non le symbole, qu'il s'agit de comprendre, et telle est l'opération du *ta'wîl* consistant à dégager de son enveloppe sensible ou subtile l'intention cachée *(ma'na)*, l'idée suprasensible qui s'y trouve dissimulée. Celui qui mène à bien cette opération est sur la voie de l'union, et il peut faire sienne la formule : "Lorsque tu t'éveilles à la perception – comprenons la perception spirituelle véritable –, tu deviens le moyen médian." Telle est la fonction du Pôle mystique vers et autour duquel convergent les êtres et les choses qui tous sont éclairés, orientés et animés par lui, comme par un soleil spirituel. C'est sans doute en rapport avec l'initiation d'Abraham aux mystères du *Malakût* des cieux et de la terre (voir Coran, VI, 76), que Dieu ordonne au pèlerin (§ 20) : "Regarde-moi dans le soleil, recherche-moi dans la lune, scrute-moi dans les étoiles." Qunyawî, qui n'a pas relevé cette correspondance, semble voir là une allusion au *tawhîd* de l'essence (soleil), des attributs divins (lune) et des opérations (étoiles). Fort bien ! Mais souvent notre auteur identifie le soleil et la lune plus spécialement aux facultés supérieures de l'esprit et de l'âme universelle. Et on rencontre d'autres acceptions anthropologiques du symbolisme astral dans les chapitres sept et huit. Par ailleurs il associe souvent les sept astres révoluant dans leurs cieux respectifs aux sept attributs de l'activité divine que Dieu exerce à travers l'homme parfait : vie, audition, vision, puissance, volonté, connaissance, parole. (Voir *R. I.*, *Isfâr*, p. 14.)

Toujours est-il que la vraie "lumière de la perception" est la "connaissance profitable", c'est-à-dire la science divine innée *('ilm ladunî)*. Pour cette notion, se reporter à la fin du chapitre

huit (Présentation). Cette connaissance se situe dans la "ligne de démarcation" entre ces deux voiles que sont la lumière et l'obscurité. Le pèlerin est invité à "supprimer le point après avoir utilisé la ligne", ce qui semble être l'injonction d'abandonner les traces et les repères du monde sensible ou même *imaginal*, pour se laisser absorber dans la contemplation une fois qu'il aura parcouru le chemin (la ligne) qui y mène. La "ligne" figure la voie de passage de ce monde à l'autre, elle se situe au confluent des "deux océans" divin et créaturel.

Tâchons de déchiffrer certaines "énigmes" *(rumûz)* et formules insolites accumulées pêle-mêle dans ce chapitre. On remarque notamment l'épisode du bétail (§ 21), d'autant plus délicat à interpréter que ce passage du texte est mal écrit et obscur. Le contexte rituel du sacrifice de la vache (Coran, II, 68-71) semble devoir être écarté ici. En fait la leçon porte sur le choix de la bonne monture, sachant que "les chevaux, les mulets et les ânes" que Dieu a mis au service de l'homme (voir Coran, XVI, 8) caractérisent dans le soufisme différentes facultés de l'âme. D'accord avec notre commentateur, on retiendra que la mule, croisement de l'âne et du cheval, représente la faculté imaginative. Autrement dit, c'est la monture adéquate pour accéder à la "lumière de la perception" vraie, concernant les réalités divines. Le choix du véhicule de l'imagination spirituelle évite de se noyer dans la rivière de la perception sensible, comme le font les littéralistes qui sont les "hommes du voile", selon l'appréciation de nos ésotéristes. En effet, d'après Ibn 'Arabî, *Burâq* (dont le sens est : vif comme l'éclair), la monture ailée du prophète Muhammad dans son voyage nocturne, est une "monture barzakhienne", car elle permet de faire passer son cavalier de ce monde-ci à l'autre monde. Ce qui correspond ici à la fonction de la mule. On recommande (§ 21) au monteur de la mule de s'adosser au "mur", pour se hisser sur l'"estrade" *(dukkân)*. Autrement dit, le cavalier soutenu par la faculté imaginative doit franchir l'obstacle de la perception sensible – ici le mur – pour atteindre le seuil du dévoilement

intelligible – l'estrade – d'où il peut contempler l'essence des réalités divines. Il y a l'idée d'un saut ou envol du monde phénoménal vers le *Malakût*.

Dans ce même paragraphe, il est question de l'"oiseau de Jésus". C'est un renvoi à l'épisode coranique tiré des *Evangiles apocryphes* montrant l'Enfant Jésus qui façonne un oiseau d'argile puis souffle dessus, de sorte qu'il s'envole (Coran, III, 49). Selon Ibn 'Arabî, c'est là une forme de causalité divine indirecte qu'il faut dépasser, car le vrai spirituel "dépend uniquement de la cause divine première", et non du souffle vital. (Voir *Fut.*, I, p. 168, et *L'Alchimie du bonheur*, p. 67, § 37.) Selon Qunyawî, la recherche du *khalîfa* désigne la plus haute station spirituelle, tandis que la "vigile nocturne" favorise le recueillement du cœur. Mais le sens de ces formules et le contexte suggèrent plutôt la nécessité de rechercher Dieu dans la succession (sens de la racine *khalafa*) des signes qui annoncent ou rappellent sa présence et sa majesté. Ainsi la lune éclairant la nuit qui alterne avec le soleil du jour. Ou la "saison du printemps" propice pour le voyage du cœur, succédant à celle de l'hiver durant laquelle le pèlerin se prépare et rassemble ses forces par la lutte et l'entraînement ascétique.

Enfin, les recommandations liturgiques sur la prière du couchant et la nécessité du repos durant le premier tiers de la nuit pour être dispos quand viendra l'aube (correspondant à la première prière du jour, *salât al-duhâ*) recoupent les conseils donnés au chapitre douze (§ 65). Ce chapitre disparate se termine sur le conseil du silence, c'est-à-dire l'extinction de toutes les facultés pour accéder à la pure contemplation. Et cette transition annonce le chapitre suivant.

CHAPITRE CINQ

Que le silence *(samt)* soit le recueillement du cœur dans la contemplation, les chartreux de l'Occident chrétien en témoignent comme les soufis pratiquant cette discipline ascétique cardinale de la voie. Ibn 'Arabî a approfondi les vertus du silence et son symbolisme mystique (*Fut.*, II, p. 180) ; et ce qu'il en dit ici est complété dans un autre opuscule où il montre comment le "silence de la langue", complété par le "silence du cœur" peuvent manifester à l'homme son secret intime et lui révéler son Seigneur. "Celui dont le cœur est silencieux et qui ne fait pas taire sa langue (c'est-à-dire qui parle par Dieu), celui-là parle par la langue de la sagesse… le silence de la langue relève des stations de la masse des novices ainsi que des seigneurs du cheminement spirituel. Le silence du cœur relève des attributs des très-rapprochés qui sont les adeptes des contemplations divines." (Voir *R. I.*, *Hilyat al-abdâl*, p. 4.)

D'emblée, le silence intérieur provoqué par l'interpellation divine est mis en contraste avec le silence de l'ignorance et de l'impuissance spirituelle que symbolise le culte des idoles *qui ne parlent pas*. Les lignes du premier paragraphe (§ 24) sont une allusion à l'idolâtrie du veau d'or – le "silencieux" – ainsi qu'au culte astral des mages et autres formes de polythéisme. La mise en garde contre le *shirk* (association à Dieu) : "Tu t'associes aux adorateurs du soleil et de la lune", renvoie précisément à l'injonction du verset XLI, 37 : "Ne vous prosternez pas devant le soleil et la lune, mais prosternez-vous devant Dieu qui les a créés." Quant à l'épisode du veau d'or (Exode, XXXII), le Coran en reproduit plusieurs versions (Coran, II, 51 à 54 et 92 ; Coran, XX, 85 à 88 ; Coran, XX, 96) qu'Ibn 'Arabî a interprétées. (Voir *R. I.*, *Isfâr*, p. 52-53 ; et *Fut.*, II, p. 237 ; et *L'Alchimie du bonheur*, p. 88, n. 4.)

Le soufisme insiste sur le silence de la bouche, que l'on ouvre seulement pour célébrer Dieu dans la prière (le *dhikr*), et cette discipline allant de pair avec la retraite *(khalwa)* est

destinée à purifier les sens extérieurs et à couper l'homme de ses attaches avec le monde et la société. Mais il y a le silence intérieur beaucoup plus difficile à réaliser, qui est celui du cœur. Il consiste à interrompre le flux des pensées mondaines, à écarter les différentes sortes de suggestions *(khawâtir)* pour recueillir l'intelligence et toutes les énergies du cœur sur l'unique sujet divin. Ce silence-là, seulement accessible aux adeptes de la "vigilance" *(murâqaba)*, est le critère interne de l'absorption du sage dans la contemplation unitaire. Certains maîtres l'identifient au *dhikr* du secret *(sirr)* ou au *dhikr* caché *(khafî)*. Cet état, souvent défini comme celui de l'"âme pacifiée" (LXXXIX, 27), apparaît voisin de l'*hesychia* des moines orthodoxes, et du *dhyana* des moines bouddhistes.

L'"astre de la privation" *(najm al-salb)* doit s'entendre du serviteur privé, ou plutôt débarrassé du soliloque de l'âme et de l'intellect. Quand Dieu l'interpelle personnellement, il est alors "réduit au silence", tandis que la création tout entière devient le lieu de projection de cette divine communication (§ 24). Le shaykh conçoit sur le modèle de la révélation prophétique cette transmission du verbe inspiré que capte le cœur du *walî*. Il doit alors *parler aux hommes* pour faire connaître les desseins et la volonté de Dieu. Aussi son discours doit-il être prêche et non parole. Car il ne dit rien de son propre fait, mais uniquement ce que la sagesse de Dieu lui communique. Comparer notre *Livre des Théophanies* d'Ibn 'Arabî (théophanie n° 94).

"Le Parlant" *(al-Mutakallim)* est un attribut divin essentiel. Il est même à l'origine de toute révélation prophétique. Par extension, la parole divine communiquée au *walî* relève, selon Ibn 'Arabî, de la station du "prône" *(khitâb)*. Lorsque Dieu parle, l'homme devient silencieux. Ici Dieu avertit le pèlerin (§ 25) : "C'est sur la parole que repose ta condition première – comprenons la parole de Dieu – et elle est l'essence de ton silence." La suite du passage implique le *hadîth qudsî* : "Mon serviteur parle par moi, voit par moi..." Mais ici l'auteur

décline l'action divine sous la forme : *par toi*, puis *pour toi*. La "lumière du silence" est la contemplation pure qui achève la purification de l'intellect. On rejoint ici un enseignement précieux de Niffarî, déclarant : "Entre l'énonciation et le silence, il y a un *barzakh* (intervalle) dans lequel se trouvent la tombe de l'intellect et les tombes des choses." (P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, p. 200, n° 17.)

Notre chapitre se termine par une brève leçon (§ 26) sur le symbolisme de l'alphabet et le rapport entre l'*Alif* silencieux et les lettres parlantes, relation analogique à celle de l'essence inqualifiable avec ses attributs. (Voir chapitre trois, § 15, 17.) L'*Alif* transcende toutes les lettres de l'alphabet qui sont ses formes épiphaniques. Comme tel, il est la source cachée du langage. (Voir *Fut.*, I, p. 65.) Ici l'*Alif* qui meut les lettres est comparé au bâton de Moïse comme cause agente des miracles et interventions providentielles de Dieu. Moïse n'étant lui-même qu'un instrument choisi pour manifester la toute-puissance divine. Le sens en est que Dieu s'exprime à travers ses serviteurs – prophètes et *awliyâ'* – comme "l'*Alif* parle à travers les lettres". Dans ce contexte, le bâton de Moïse, homologué à l'*Alif*, vise la cause divine qui est à l'origine de tous les miracles et prodiges décrits dans l'Exode et que rappelle le Coran.

La conception de l'*Alif* silencieux parlant à travers les lettres rejoint une des intuitions centrales de la gnoséologie illustrée par l'alchimiste Jâbir Ibn Hayyân. Dans son *Livre du Glorieux (Kitâb al-Majîd)*, celui-ci développe, à partir de la triade *'Ayn, Mîm, Sîn*, une théorie de la connaissance propre à dévoiler la nature du Glorieux. Le célèbre alchimiste mystique réserve au *Sîn* (de Salmân) la fonction de l'ésotérisme. Comme tel, dans la triade susmentionnée, Salmân occupe le rang du "silencieux" *(sâmit)*. Car sa vocation est de manifester le sens secret de la prophétie, typifié par le *Mîm* de Muhammad. En même temps, celui-ci est le médiateur entre le Prophète et l'Imâm, typifié par la lettre *'Ayn* (du nom de 'Alî, le premier Imâm). Mais si Salmân, comme compagnon du Prophète *(Mîm)*, détient

le sens ésotérique de sa *nubuwwa,* c'est à 'Alî, comme prince de la *walâya* ou ésotérique de la prophétie, qu'incombe la fonction de manifester ce sens ésotérique. De ce point de vue, 'Alî se trouve dans une position comparable à celle qu'Ibn 'Arabî prête à l'adepte de la "lumière du silence". A savoir : "Le parlant qui reste silencieux." Pour la doctrine jabirienne succinctement évoquée ici, voir H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique,* p. 147 et suiv., et notamment p. 162 à 166.

On remarquera qu'à la fin du traité Ibn 'Arabî range parmi les portes initiatiques de la contemplation la règle du silence et du bon usage envers Dieu. (Voir § 96.)

CHAPITRE SIX

Ce chapitre, un des plus développés du livre, est particulièrement marqué par le sentiment aigu de la transcendance divine *(tanzîh)* qui en imprègne les principales séquences. En synchronisme avec cette leçon centrale et récurrente, Ibn 'Arabî projette sur le *walî* interpellé par Dieu la responsabilité de proclamer et de transmettre aux hommes les vérités qui le concernent, afin de les mettre sur la voie du salut. Ceci nous amène à préciser le sens du terme *muttali'* choisi pour désigner Dieu dans ce chapitre, et que l'on rencontre déjà sous la plume de Niffarî, associant la "station de l'instruction divine" à la connaissance de la "limite". (Voir l'édition Nwyia des *Mawâqif* n° 57, p. 231, et l'édition Arberry n° 15 p. 50.) En effet, par sa fonction d'"instructeur" *(muttali'),* Dieu assume le rôle de guide providentiel à l'égard des pèlerins. Car c'est la lumière souveraine de l'Instructeur qui instruit l'homme sur les propriétés de la transcendance divine en fonction de sa capacité, nécessairement limitée et ponctuelle. Ainsi son rôle pédagogique complète celui du "pilote" ou du "support" dans

les chapitre sept et treize. De la même racine verbale *(tala'a)* provient le mot *matla',* terme qui désigne le lever de l'astre ; ainsi que les *tawâli',* c'est-à-dire les étoiles ascendantes venant illuminer le ciel nocturne. Cette correspondance que nous signalons en passant éclaire les deux parties du titre de ce chapitre, car l'"astre du dévoilement" *(najm al-kashf)* est le médiateur de la "lumière de l'instructeur" *(nûr al-muttali')* dont les apparitions successives permettent au pèlerin de s'élever progressivement dans les arcanes de cette contemplation. Il y aurait à comparer la "théophanie de l'instruction" donnant accès au monde de l'invisible dans *Le Livre des Théophanies,* pour autant que le *walî* se purifie selon le corps et l'âme en se détachant de la condition terrestre. (Voir *R. I., Tajalliyât,* n° 47.) Il y a néanmoins une relative ambiguïté quant à la personne de l'instructeur, du fait que l'homme parfait en est le délégué ou Khalife au plan terrestre (voir § 35 et 36).

Au début de son commentaire, Qunyawî laisse le champ herméneutique ouvert en estimant que l'"instructeur désigne toute chose de l'ordre intelligible susceptible d'apparaître par la voie du dévoilement, et dont l'homme n'a pas encore fait l'expérience mystique". Bien entendu, la pédagogie spirituelle de l'instructeur est adaptée aux capacités nécessairement limitées de l'homme qui en bénéficie. D'où ce premier avertissement (§ 27) : "C'est par la limitation que tu peux progresser...", ce que notre commentateur paraphrase ainsi : "Je te fais progresser depuis la limite qui se trouve en toi-même vers cet instructeur qui lui est sans limites." D'autres mises en garde complètent cet avertissement, car l'homme ne doit pas tenter Dieu en essayant d'"aller au-delà de lui-même" (§ 33). Car, comme le rappelle le Coran, nul ne doit "outrepasser les limites de Dieu" (II, 229) – d'où l'ordre divin : "Arrête-toi devant ma limite et regarde dans mon livre, car il est la lumière éclatante et renferme le secret caché" (§ 40). Selon sa propre définition (*Istilâh,* p. 16), la "limite" *(hadd)* marque "la séparation entre toi et Lui". En effet, Dieu est le "sans limites", car il est

inaccessible en raison de sa nature même, comme l'énonce le philosophe ismaélien Sejestânî. Voir *Le Dévoilement des choses cachées* (Verdier, chap. premier, p. 35-36). A ce sujet, le shaykh précise ailleurs : "Celui qui s'arrête devant une limite (définition), son instructeur est autre que Dieu, et bien que cette limite lui indique Dieu, celle-ci ne lui est pas directement envoyée par Lui..." (*R. I., Shâhid*, p. 17.)

C'est pourquoi le dévoilement énuméré au cours de ce chapitre se présente comme autant de limites médiatrices entre l'instructeur divin et son témoin de contemplation. Ainsi le long prône (§ 29) dans lequel s'enchaînent des séries d'apparitions déterminées par le principe de la *coincidentia oppositorum,* qui dévoilent les secrets de Dieu et ses rapports avec sa création. Chaque apparition entraîne une connaissance déterminée, et donc un seuil ou une limite ponctuelle. "L'instructeur est apparu, et par lui on a vu la limitation", etc. Mais chaque fois que le pèlerin cherche à dépasser la limite de sa compréhension, Dieu l'arrête. Mieux, Il l'oblige à reculer et à régresser d'un sens caché vers son "enveloppe extérieure" correspondante.

On constate que l'"astre du dévoilement" sollicite au maximum l'aptitude illuminative des centres subtils du cœur, de l'esprit et du secret (évoqués par ailleurs), sans lesquels l'homme, livré aux simples conjectures de sa raison ou de son imagination, ne pourrait progresser dans la connaissance apophatique. La loi des contraires conditionne la compréhension des théophanies, parmi lesquelles, d'ailleurs, Ibn 'Arabî range la "limite". (Voir *R. I., Tajalliyât*, n° 39.) Ainsi, nous dit l'auteur : "C'est le lever de la lumière qui permet de connaître l'obscurité, et le lever de la pleine lune qui révèle le soleil." La complémentarité entre le *zâhir* et le *bâtin,* l'enveloppe extérieure et le noyau, est un principe constant de la noétique. Et ce principe recoupe la relation de cause à effet entre la pédagogie de l'instructeur et la connaissance ponctuelle qui en résulte à chaque étape de la voie et dans chaque apparition.

Si le pèlerin doit demeurer vigilant pour apprendre à "guetter Dieu dans l'instructeur", c'est afin de recueillir comme une grâce l'enseignement qu'il reçoit, lequel est adapté à sa propre capacité. Chaque effusion divine sur le cœur du *walî* lui sert ainsi de tremplin pour s'élever plus haut dans l'intelligence des mystères divins.

Alors que dans l'ismaélisme, notamment, les *hudûd* se présentent comme des degrés ésotériques de la connaissance dispensée par l'Imâm éternel ayant leurs personnifications terrestres dans les membres de la hiérarchie initiatique, chez Ibn 'Arabî, ces mêmes *hudûd* ou limites n'ont pas vraiment d'homologue humain. En tant qu'éléments constitutifs du corps spirituel de la sagesse inspirée, ils relèvent de la science innée, et ils se présentent comme les invisibles barreaux de l'échelle de l'ascension *(mi'râj)* permettant de gravir les cimes de la contemplation jusqu'à l'annihilation mystique dans le "*tawhîd* de la divinité".

Au terme de la première séquence visionnaire (§ 29-32), le pèlerin demande si toutes ces apparitions ont une fin. "Non, lui est-il répondu, aussi longtemps que durera le temps, il en sera ainsi." C'est une "mer sans rivage" que la connaissance de Dieu, et le mystique aura beau la parcourir en tous sens, il n'en verra jamais la fin. Il s'y anéantira plutôt dans l'extase. De plus, si Dieu lui dévoilait complètement et d'emblée "tous les secrets du *tawhîd,* il serait incapable de les supporter", car une telle révélation l'anéantirait complètement. L'homme défaille devant l'immensité et la transcendance de Dieu, et toujours il est renvoyé à son propre néant créaturel. Qu'il se résigne donc et ne cherche pas à connaître une puissance qui le dépasse. (Comparer *Tajalliyât*, n° 77.) "Aussi longtemps que je dure moi-même, dans chacune des stations que tu atteindras, tu ne verras que toi-même" (§ 33).

A la fin du même passage, l'auteur reprend le thème des soixante-dix ou soixante-dix mille voiles dissimulant la face divine, déjà exploité au chapitre trois. Chaque jour, déclare

Dieu au pèlerin, "soixante-dix mille secrets d'entre les secrets de ma majesté viennent visiter le cœur du sage, et ils n'y repasseront plus jamais". Les secrets du *tawhîd*, qu'exprime également la théophanie kabbalistique des lettres de l'alphabet (voir chapitre trois, § 14), sont aussi rapides et fugitifs que l'éclair lorsqu'il perce la nuée. Ce sont des "instants" extatiques qui fondent sur le cœur pour produire en lui le choc illuminateur.

Comme dans les autres contemplations, Ibn 'Arabî intègre l'homme parfait dans le plan du salut et de la révélation. Ainsi, le développement § 33 à 36 qui confirme la charge de l'instructeur relève de la fonction du Khalife ou vicaire de Dieu, qui est centrale dans la pédagogie akbarie. Cette transmission du savoir divin est généralement attribuée au Pôle mystique *(Qutb)*, comme individuation humaine de la réalité divine. Le shaykh en tire certaines conséquences. Comme témoin oculaire de la Présence divine, l'homme est investi de tous les noms et attributs, de sorte que c'est à travers lui que l'on peut connaître Dieu. "Tu es mon miroir, tu es ma demeure, tu es le trésor où je me tiens caché, le domicile de ma connaissance. Sans toi je ne serais pas connu, ni adoré, ni remercié, ni renié" (§ 35). Ici le ton et le style des formules rappellent des passages analogues du *Kitâb al-Isrâ'*, p. 69, 70. Comme le remarque Qunyawî, c'est donc au "serviteur parfait et universel" que s'adressent les louanges qui normalement ne conviennent qu'à Dieu, parce que Dieu est au-dessus de toute louange et de toute glorification de la part des êtres. "Louange à toi ! Sois exalté, car tu es le glorifié, le magnifié." Ou encore : "Ton essence est ma propre essence, ton attribut mon propre attribut." Ce discours exalté du jeune Ibn 'Arabî, imbu des pleins pouvoirs du *khalife* de Dieu, on le retrouve pratiquement dans toutes ses œuvres, comme un trait caractéristique de mégalomanie spirituelle. Néanmoins, certaines outrances si souvent mécomprises d'un Hallâj ou d'un Bastâmî, l'ont sans doute encouragé dans cette voie périlleuse. De son point de vue, c'est Dieu qui se glorifie lui-même par la bouche et la conscience de ses serviteurs élus, qu'ils soient prophètes ou *awliyâ'*. Dieu se décharge sur le véridique *(sâdiq)* de ses attributs de connaissance, et élève celui-ci au sens de la transcendance qui "maintient éloigné des vues déficientes, et sanctifie ceux qui méditent sur Lui".

Dans le discours assez pompeux qu'il attribue à la divinité, Ibn 'Arabî cherche à exalter la suréminence. Comme si la *via negationis* était l'unique moyen de dégager Dieu des déterminations, alors même qu'il les assume par condescendance à l'égard de la sphère créaturelle. Le procédé est moins subtil que celui, beaucoup mieux maîtrisé, de la théologie "superlative" qui coiffe la double approche cataphatique (affirmative) et apophatique (négative) de l'auteur de la *Théologie mystique*, le Pseudo-Denys l'Aréopagite. D'où la dénégation : "Je ne suis pas Dieu, ni ne suis Créateur" (§ 36 *in fine*). L'ipséité de l'essence se dévoile paradoxalement par excès de transcendance. Dieu est tel que même ses attributs de perfection, comme la beauté et la majesté, sont des "définitions de ce qu'Il n'est pas", car Lui seul les connaît et les confère à qui Il veut. Maître Eckhart n'énonce pas autre chose dans les paradoxes théologiques où il dénie à Dieu la bonté, la sagesse et l'être, ainsi que les autres qualifications qu'on lui prête, parce que son être est très exalté au-dessus de l'être, et s'apparente à un néant suressentiel. (Voir notamment *Sermons*, n° 83.)

Ibn 'Arabî ne manque jamais de rappeler que nul ne peut prétendre "cerner Dieu" par l'effort de la pensée, même si toute son œuvre exprime cet effort. Et dans le chapitre douze ayant trait à la vision de l'unicité divine, des recommandations analogues sont dispensées au lecteur. Que l'affirmation solennelle de la toute-puissance divine inspire une crainte légitime, et laisse présager une menace de châtiment à ceux qui la méconnaissent, c'est ce que montre le développement final du chapitre (§ 39). Mais à la différence d'un Jakob Boehme qui laisse la déité primordiale aux prises avec son propre

orgueil et son courroux, Ibn 'Arabî déverse la colère du Très-Haut sur ceux qui nient la mission de l'homme parfait chargé de proclamer les mystères du *tawhîd.* "O toi mon serviteur fidèle, toi qui es le lieu de mon regard, des vérités qui me concernent, transmets ce qui est juste, car je suis le véridique." D'une seule haleine, le porte-parole de l'instructeur menace de châtiment ceux qui nient les attributs divins (visant les mu'tazilites), ceux qui prétendent définir l'infini et l'indéterminé ; les négateurs refusant de croire à l'élection spéciale des envoyés et des *awliyâ'*; ceux qui nient la résurrection, le Jugement dernier, l'enfer et le paradis, etc. (Voir Coran, XVI, 38.) Cette séquence anticipe le scénario eschatologique du chapitre quatorze ayant trait au jugement de Dieu. Le dernier paragraphe (§ 39) n'est pas sans rappeler le ton menaçant du *Poimandrès* (I, 23), dans le *Corpus hermeticum.*

Ces vitupérations, dont le livre offre d'autres exemples, sont surtout l'occasion de faire valoir la fonction de juge et de *khalife* dont Ibn 'Arabî se croit personnellement investi dans ses visions. Comme point de mire des *awliyâ'*, et guide de la communauté, le Pôle mystique exerce le magistère initiatique qui est la *siyâda,* ou fonction de seigneur du monde. Or, si le Pôle est "seigneur du monde", il est lui-même "serviteur de son Seigneur", et c'est comme tel qu'il agit au nom de Dieu, son propre Seigneur. Cette conception très impérieuse de l'exercice de la maîtrise aboutit chez Ibn 'Arabî à certains comportements pharaoniques, ou le moi divin est complètement accaparé par une volonté de puissance exaltée. Ainsi lorsqu'il proclame : "Je suis le Seigneur des fils d'Adam, je suis Dieu, il n'y a pas de Dieu excepté moi, gloire à moi..." (*R. I., Manzil al-qutb,* p. 10.) Il découle logiquement de cette doctrine que la personne du shaykh est une épiphanie divine sous la forme humaine, conception que l'organisation progressive des *tarîqa* soufis durcira par la suite. En arrière-plan, il y a là une forme de messianisme exalté, auquel le mythe de l'homme parfait sert de cadre idéologique dans l'école d'Ibn 'Arabî.

A la fin, Dieu recommande au pèlerin : "Arrête-toi devant ma limite et regarde dans mon Livre car il est la lumière éclatante et il renferme le secret caché." Au sens immédiat, il s'agit du Coran qui contient tous les avertissements au sujet de "la promesse et la menace", évoqués dans ce qui précède. Mais il arrive que l'auteur associe le livre divin à l'homme universel qui est en vérité "le Coran très précieux descendu de la présence de soi-même vers la présence de celui qui l'unifie" (*R. I., Isfâr,* p. 17). Heureusement, la menace de la géhenne proférée contre les mécréants et les idolâtres est compensée par la promesse du bonheur et du paradis pour les gnostiques véritables (§ 40). Comme la communauté d'Israël fut désaltérée par l'eau jaillissant en douze sources du rocher de l'Horeb (voir Coran, LXVIII, 42), chaque adepte du divin Instructeur "Goûtera une boisson connue de lui seul" (voir Coran, LIV, 28). Enfin, par une formule de transition également empruntée au Coran (LXVIII, 42), l'auditeur est invité à passer de l'étreinte de l'Instructeur à la directive du Pilote, autre attribut de la providence divine.

CHAPITRE SEPT

"Ce bateau... c'est ta providence ô Père, qui le pilote, car tu as mis un chemin jusque dans la mer, et dans les flots un sentier assuré... et de fait aux origines, tandis que périssaient les orgueilleux, l'espoir du monde se réfugia sur un radeau." (Sagesse, XIV, 2, 3 et 6.)

L'intitulation de ce chapitre très concis provient du verset LXVIII, 42 (le jour où se manifestera un pilote), cité en finale du chapitre précédent. Il s'agit là d'un des nombreux passages du Coran ayant trait au jour du Jugement qui est précisément celui de la comparution des âmes devant le Pilote *(sâq).*

Cette perspective eschatologique est particulièrement marquée dans un passage du livre des *Futûhât* (III, p. 439 ; voir également p. 382), où le shaykh déploie une scénographie du Jugement dernier recoupant d'ailleurs celle du chapitre quatorze du présent livre. Dieu siège sur son trône entouré des huit anges de la résurrection qui le soutiennent ; le paradis et l'enfer sont disposés à la droite et à la gauche du trône. La crainte divine s'élève au point d'envahir complètement les cœurs de toutes les créatures prêtes à être jugées. Nul ne dit mot, les voiles sont ôtés entre Dieu et ses serviteurs, et c'est "le dévoilement du pilote qui leur ordonne d'invoquer la vérité sur l'ordre de Dieu en se prosternant devant lui".

L'"astre de l'invocation" *(najm al-du'â')* désigne le croyant fidèle qui tourne son cœur exclusivement vers le divin Pilote pour recevoir de lui secours et assistance. D'où la première sentence (§ 41) : "C'est sur Lui que l'on s'appuie, il est la directive *(amr)* que l'on ne peut refuser." Le pilote est dit "procéder du plan de la majesté", car il est une personnification de l'esprit de Dieu qui guide prophètes et *awliyâ'*. Il faut le chercher "dans le giron du ciel", car la lumière du pilote est le soleil de la guidance divine, comme il est dit : "Vous croyez en celui qui est dans le ciel, bien qu'il fasse crouler la terre" (LXVII, 16). La puissance de son épiphanie entraîne le grand ébranlement des choses du ciel et de la terre, le déplacement des montagnes, la disparition des "deux pieds" *(qadamayn)* servant d'assise au trône cosmique – autant d'allusions à l'expérience de l'annihilation mystique de l'*ego* terrestre et des réalités mondaines devant la face de la majesté. Pour le symbolisme des "deux pieds" de Dieu reposant sur l'escabeau ou le piédestal du trône *(kursî)*, lesquels assurent l'équilibre cosmique et la permanence du monde manifesté, on se reportera au livre des *Futûhât* (III, p. 432, 463). Il est intéressant de voir comment 'Abd al-Karîm Jîlî (auteur du *Kitâb al-Insân al-kâmil*) prolonge l'enseignement d'Ibn 'Arabî en associant le pilote au trône en tant qu'il est le conducteur de l'univers sur lequel

il siège et dont il tient les rênes pour conduire toute chose dans l'ordre cosmique. Pour plus de détails, voir le Commentaire du prologue du *Livre des Théophanies*. (*Kitâb al-Tajalliyât*, éd. Yahia, p. 458, 459, § 65.)

Pour conclure ce chapitre, Ibn 'Arabî envisage un peu sommairement quelques types de vocations à travers lesquelles chaque serviteur se consacre à Dieu par une voie déterminée. On reconnaît *grosso modo* les adeptes de la voie de l'intellect symbolisé par le *Qalam*. Les adeptes de l'introspection spirituelle exclusivement occupés par la connaissance du cœur ou bien de centres encore plus subtils de la conscience, tels que l'arcane caché ou le secret. Même si le pèlerin interpellé peut choisir le service divin qui lui correspond le mieux, le dernier groupe, représenté par les serviteurs "qui errent continuellement", désigne la *walâya* inconditionnelle des éperdus d'amour, adeptes de la stupeur qui est une station spirituelle insigne au-delà de toutes les autres. Ces derniers errent dans les déserts du *tawhîd*, et ils recherchent Dieu par-delà toutes les stations. C'est un peu le message de la conclusion du chapitre où il est ordonné au pèlerin de franchir la station du pilote, de même qu'il a dépassé celle de l'instructeur. Car désormais c'est sur lui, en tant que serviteur parfait, que Dieu compte, et c'est vers lui qu'il regarde. Il en sera de même pour le support épiphanique de la tente cosmique personnifiée par l'homme parfait au chapitre treize.

CHAPITRE HUIT

"La mer voit et s'enfuit, le Jourdain retourne en arrière. [...] Qu'as-tu, mer, à t'enfuir [...] ? Tremble, terre, devant la face du Maître, devant la face du Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang et le caillou en source." (Psaume 114.)

Ce chapitre est un des plus insolites du traité, et Ibn 'Arabî y donne libre cours à son goût particulier des énigmes. De plus, le texte original est assez corrompu et en rend la lecture peu assurée. Cette vision apocalyptique concentrée sur le symbolisme du rocher et de la mer suggère l'influence possible de sources bibliques parallèles, notamment d'un passage du *Livre des Secrets d'Henoch* (chapitre 28, versets 2 et 3 : sur la fondation de la terre comme un rocher et les limites assignées aux eaux de la Genèse qui l'entourent).

Pour faciliter la compréhension du thème générique – les vicissitudes de cet "homme-rocher" –, il faut recoudre quelques fils de la trame du Coran sans liens apparents, mais qui semblent avoir guidé et orienté la réflexion d'Ibn 'Arabî. Ainsi le titre du chapitre s'inspire principalement de la sourate Luqmân (XXXI)), car l'"astre de la mer" n'est autre que la lune qui commande à l'océan et aux marées (Coran, XXXI, 29, 31). C'est sur cette lune de la conscience ou de l'âme du mystique que se concentrent toutes les exhortations et menaces de la deuxième partie du chapitre (§ 46). De plus, nous apprenons qu'elle éclaire le rocher et s'entretient avec lui durant la nuit, lorsque celui-ci est submergé par la "mer verte" (voir déjà ce symbolisme au chapitre deux).

Maintenant qu'en est-il de ce rocher que Dieu interpelle ? Qunyawî veut absolument identifier celui-ci au corps physique élémentaire de l'homme qui recèle les sciences que Dieu y a placées. Il nous semble plus conforme à la pensée du shaykh et aux enseignements coraniques de voir dans ce rocher *(sakhra)* un nouveau symbole du cœur. Rappelons le verset XXXI, 16, où il est dit : "O mon fils, même si c'était l'équivalent d'un grain de moutarde, et que cela fût caché *dans un rocher* ou dans les cieux ou sur la terre, Dieu le présentera en pleine lumière."

Or voici qu'"auprès de ce rocher illustre s'abrite celui qui a dévoré le foie de son père..." Cette image est une transposition du Coran (XC, 4) : "Par un Père et ce qu'il engendre ! Nous avons créé l'homme dans une amertume *(kabad)*" – ou littéralement "dans le foie", le mot *kabad* signifiant l'organe de l'amertume qui est le foie. Dans le *Tafsîr*, commentaire du Coran publié sous le nom d'Ibn 'Arabî et qui est de Qâshânî (II, p. 807, 808), le "père" est identifié à l'Esprit saint comme géniteur des âmes humaines. Et conformément à une interprétation traditionnelle, le disciple d'Ibn 'Arabî donne à *kabad* le sens d'amertume, malheur, maladie, corruption du cœur. Ce verset énonce que Dieu a établi l'homme dans un état d'angoisse par lequel il s'est libéré en quelque sorte du désir créateur qui le tourmentait, comme une mère de son enfant. Ce tourment qu'est la quête de la connaissance, 'Attâr le suggère dans ce vers du *Bulbul Nâmeh* : "Mon corps est fragile, ô Salomon, mais je sais mieux parler que les autres oiseaux ; celui-là ressent ma douleur, qui comme moi se dévore le foie." (Trad. L. Massignon, *Opera minora*, II, p. 144.) Reste à déterminer dans ce contexte qui est le père ? La réponse en est implicite dans le verset XXXI, 16 cité plus haut, où Dieu se présente comme un père interpellant son fils. Et cette relation typiquement biblique entre le rocher et le père est notamment signifiée dans le Psaume LXXXIX, 27 : "Tu es mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut."

Certains préféreront reconnaître là une réminiscence lointaine du mythe de Prométhée, enchaîné au rocher et dont les corbeaux dévorent le foie chaque jour, tandis qu'il se reconstitue chaque nuit, cela en punition de sa tentative de s'emparer du feu divin. De même que les passions peuvent corrompre le cœur et le dévorer comme les corbeaux le foie de Prométhée, pareillement le tourment de la quête consume ce même cœur et le purifie par le feu du désir divin. L'écrivain Nikos Kazantzakis *(La Dernière Tentation du Christ)* n'allait-il pas jusqu'à dire que l'esprit de Dieu est un anthropophage dévorant l'homme tout entier pour n'en laisser plus que le squelette ?

Maintenant, examinons la brève série de questions-réponses ouvrant cette Contemplation. Selon Qunyawî, la "moitié" de ce

foie a été consumée par le feu et se rapporte aux sciences exotériques et au domaine des sens. L'autre moitié qui a été conservée vivante figurerait les sciences ésotériques qui en se spiritualisant ont rejoint leur source en s'immergeant dans la mer verte. Et le commentateur de renvoyer laconiquement à la quête de la "science innée" associée à l'étrange épisode du poisson oublié par Moïse et son serviteur dans la sourate de la Caverne (XVIII, 63 et suiv.). D'après ce symbolisme anthropologique, la première moitié vouée à la mort licite par assimilation concerne les cinq facultés extérieures, et la seconde moitié demeurée vivante et qui se perd dans la mer verte vise l'annihilation spirituelle, qui entraîne la résorption des facultés subtiles de l'homme. D'une façon générale, les vicissitudes advenant à ce rocher évoquent l'"alternance des états mystiques" du cœur et ses différentes activités suivant qu'il est placé sous l'influx nocturne de la lune ou sous la lumière du soleil qui dissout en quelque sorte les voiles ténébreux de la nature humaine. A l'apparition du soleil, la mer verte se retire, et l'homme-rocher se retrouve exposé au rayonnement de l'astre diurne qui est la force vivifiante de l'esprit.

La suite du chapitre (§ 46 à 49) présente un caractère apocalyptique accentué. Certaines images et symboles employés ne sont pas sans rappeler une évocation cosmique de Niffarî dans un texte beaucoup mieux structuré, et où des injonctions analogues sont données au soleil, à la lune et aux étoiles. (Voir P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 404.) Qunyawî voit dans l'"Occident" le lieu où se couchent les réalités corporelles et dans l'"Orient" le lieu où se lèvent les réalités spirituelles. Et la mer verte désignerait la connaissance divine qui les englobe et qui en est la source. Admettons ! Mais comment expliquer alors cette accumulation d'ordres et de contrordres, de menaces et de sanctions visant tour à tour la lune, la mer et le rocher ? Il apparaît que le symbolisme de ces différentes entités oscille entre des correspondances cosmologiques, anthropologiques et eschatologiques qui se recoupent et s'enchevêtrent presque

à chaque ligne dans la trame du chapitre. Cela donne l'effet d'une "toile d'araignée", dont le Coran (XXIX, 41) souligne l'extrême fragilité.

La clé herméneutique essentielle est la loi de l'alternance qu'illustre le nycthémère, et cela en fonction des trois hypostases de la cosmo-anthropologie néo-platonicienne adoptée par Ibn 'Arabî : l'intellect divin universel, généralement typifié par le soleil ; l'âme universelle typifiée par la lune ; enfin la nature universelle qui est la mer verte, autrement dit le milieu ambiant dans lequel baigne notre "homme-rocher". Ces trois hypostases ont leur homologue dans le microcosme humain pour lui permettre d'appréhender les lois de l'univers. Car Dieu "a imbriqué la nuit dans le jour et le jour dans la nuit. Il a préposé (au service de l'homme) le soleil et la lune..." (XXXV, 13). Cette sage disposition divine provient du "Seigneur des Orients et des Occidents" – expression coranique récurrente (II, 115 ; LV, 17, etc.) que notre auteur applique plus spécialement à l'eschatologie personnelle du mystique – puisque la fin dernière de l'homme est de "connaître la voie du bonheur et du salut", pour échapper au châtiment que le divin Juge réserve aux ignorants et aux mécréants. Ainsi le lever de la lune de l'âme à l'occident (au couchant) des choses corporelles et des objets des sens signifie l'éveil aux réalités ésotériques de l'esprit, du cœur et des autres facultés. (Comparer *R. I., Risâlat al-Qism al-ilâhî*, p. 24, 25.)

Les injonctions successives et apparemment contradictoires données à la lune, à la mer ainsi qu'au rocher illustrent bien les divins paradoxes de la science innée (*'ilm ladunî*) dont l'acquisition tourmente autant le cœur du gnostique que les corbeaux le "foie de Prométhée" dans le mythe grec. Aussi bien le prophète Moïse eut-il beaucoup de mal à *patienter* devant les signes déroutants et les actions étranges de son guide Khadir dont il enviait la haute sagesse sans pouvoir la comprendre. L'insaisissable "poisson de la gnose" avait repris son chemin dans la mer, tandis que Moïse se tenait "à l'abri du rocher"

(Coran, XVIII, 63). Et c'est en revenant sur ses pas qu'il rencontra l'éminent serviteur du Très-Haut, traditionnellement identifié à Khadir "le Verdoyant" – parce que sa sagesse fait verdoyer la terre des âmes, chaque fois qu'elle s'y révèle. Voilà pourquoi Dieu commande à la lune de rester immergée dans la mer verte (§ 46), c'est-à-dire abolie dans la science de Khadir. Car il y a deux mers, dit le Coran (XXXV, 12), "l'une d'elles est très douce et agréable à boire, l'autre est salée et amère". Elle est un symbole du châtiment divin réservé aux ignorants et auquel l'auteur fait allusion quand il menace le rocher d'être projeté dans la "mer blanche pour augmenter son malheur" (§ 48).

Dans le même enchaînement, Ibn 'Arabî transpose l'épisode miraculeux du rocher de l'Horeb qui désaltéra Israël au désert (voir Exode, XVII, 6). C'est à l'âme ou à l'esprit du pèlerin, comme faculté noétique typifiée par la lune, de faire jaillir les "douze sources" ou ramifications de la connaissance du *tawhîd* (voir Coran, II, 60). Et le symbolisme ternaire du rite d'immersion dans ces sources figure le triple mode généralement admis de l'annihilation mystique *(fanâ')* : abolition de l'ego charnel *(nafs)*, du cœur *(qalb)* et du fond intime de la conscience *(sirr)*.

Dans le paragraphe final (§ 49), les ordres et les sanctions eschatologiques précédemment donnés à la lune sont annulés. L'ordre divin *(amr)* auquel préside le "Seigneur des Orients et des Occidents" (voir plus haut) doit continuer de régner jusqu'à un terme fixé qui est le jour du Jugement et de la résurrection. Alors ce sera le grand ébranlement cosmique, le ciel se fissurera et la lune se fendra. (Voir Coran, LIV, 1, et LXXXII, 1 et suiv.) Mais il s'agit là d'événements de l'âme que les "craignants Dieu" *(muttaqîn)* expérimentent durant leur progression dans la voie. (Comparer Joël, II, 10, 11.)

CHAPITRE NEUF

LOVE'S PHILOSOPHY

The fountains mingle with the river
And the rivers with the Ocean,
The winds of Heaven mix for ever
With a sweet emotion ;
Nothing in the world is single ;
All things by a law divine
In one spirit meet and mingle.
Why not I with thine ?

SHELLEY

"Dieu a produit des fleuves et des chemins pour aider l'homme à se diriger." (Coran, XVI, 15.)

"Il a mis à votre disposition la sphère (la lune) pour qu'elle circule sur la mer à son ordre et il a mis à votre disposition les fleuves." (Coran, XIV, 32.)

Bien que le mot même ne soit pas prononcé, ce chapitre concerne le *tawhîd* dont les voies d'accès et les degrés fondamentaux sont suggérés par deux scénographies principales : la vision des fleuves aboutissant tous à l'unique océan divin, suivie de celle des demeures épiphaniques renfermant des trésors spirituels. Ce double registre de symboles est familier à notre auteur quand il veut mettre en perspective les principales étapes du cheminement spirituel *(sulûk)* conduisant à l'union, telles que les différentes classes ou catégories de pèlerins peuvent ou non y parvenir. Cela explique peut-être le choix du terme *rutab* (pluriel de *rutba*) dans la seconde partie du titre : l'astre des "rangs" ou degrés assignés aux différents types de pèlerins décrits dans le chapitre (§ 52 et suiv.).

Nous retrouvons d'abord le symbole déjà rencontré des eaux et de l'océan (voir chapitres deux et huit). La connaissance divine absolue y est figurée par l'"océan englobant"

dont les fleuves constituent des moyens d'accès. Cette première scène place la conscience du mystique devant l'économie de la révélation dont chaque fleuve représente une étape ou une modalité. Ainsi le premier fleuve correspond à l'Evangile apporté par Jésus qui est appelé l'"Esprit de Dieu" dans le Coran. C'est pourquoi il dispense la "connaissance de l'esprit". Selon Ibn 'Arabî, Jésus détient la "science de la revivification spirituelle", et ses miracles illustrent la régénération des âmes ainsi que la guérison des corps. Le second fleuve correspond à la Torah révélée à Moïse au Sinaï, où Dieu lui parla. Et c'est l'immersion spirituelle dans la mer du prône *(khitâb)*. Le troisième fleuve correspond au livre des Psaumes de David. Enfin le quatrième, "qui se jette dans la mer de l'amour", est bien sûr le Coran. Car Muhammad est le "Sceau des prophètes", il boucle le cycle des révélations antérieures pour en dévoiler le sens le plus profond.

On rencontre plusieurs scénographies similaires dans différents chapitres des *Futûhât*. Ibn 'Arabî situe au "lotus de l'aboutissement" (LIII, 14) – symbole de l'arbre de vie – la vision des quatre fleuves paradisiaques homologués avec les quatre livres saints énumérés ici. Avec cette différence que les trois premiers se résorbent dans "le grand fleuve du Coran", où le pèlerin est invité à se plonger pour y recevoir le baptême de la régénération spirituelle. C'est toujours dans le contexte élaboré de l'ascension personnelle du mystique *(mi'râj)* que le shaykh situe cette expérience visionnaire. (Voir *Fut.*, III, p. 352, et *L'Alchimie du bonheur*, p. 109.)

Ici les quatre mers décrites au début de la vision "aboutissent à un seul et unique océan qui les contient toutes". C'est l'"océan du *tawhîd*" (voir *Le Livre des Théophanies*, n° 58), comme lieu d'intégration synthétique de toutes les voies d'accès à la connaissance divine procurée par les quatre fleuves de la révélation : la Torah, le livre des Psaumes, l'Evangile et le Coran. L'ensemble de ce précieux héritage prophétique constitue "les synthèses des paroles divines" *(jawâmi' al-kalim)* données au

prophète Muhammad, selon un *hadîth* souvent commenté par l'auteur. Or, ces fleuves émanant de l'unique océan y retournent "après s'être mélangés aux quatre mers" et "après avoir arrosé les plantations des agriculteurs" (§ 51). Cette image suggère probablement que lorsque les différentes catégories de *walî* adhèrent à la voie des prophètes en les prenant pour guides, la terre devient fertile, étant irriguée par l'eau divine qui fait verdoyer les cœurs. Alors chaque cœur est désaltéré par la source à laquelle il s'abreuve. On a déjà vu ce symbole aquatique de la gnose précédemment (voir Présentation chapitre deux). Plusieurs recoupements doctrinaux que nous ne pouvons justifier ici suggèrent que les quatre mers représentent la science des prophètes, tandis que les quatre fleuves qui en découlent représentent la science des *awliyâ'*. Dans cette perspective, les "canaux" qui se ramifient à partir des quatre fleuves pour arroser la terre désignent vraisemblablement les grandes catégories de guides initiant la communauté des adeptes. Ce sont les différents membres de la hiérarchie ésotérique qu'on appelle les pôles *(aqtâb)*, les califes spirituels *(khulafâ')*, les héritiers *(wurathâ')*, etc. D'après une conception de l'initiation prophétique répandue dans les cercles soufis du Maghreb et de l'Andalousie, chaque ami de Dieu présente une certaine disposition spirituelle à axer sa *walaya*, ou dévotion mystique, "sur le cœur" d'un prophète particulier qu'il prend pour guide tutélaire. Ainsi certains polarisent leur ardeur spirituelle sur le cœur de Jésus, d'Abraham, de David, de Moïse, de Muhammad ou d'autres *nabî* dont la révélation coranique honore la mémoire. C'est ainsi qu'ils recueillent les "sagesses prophétiques" sous lesquelles Ibn 'Arabî a placé son maître livre : les *Fusûs al-hikam*. Il est bon de rappeler qu'Ibn 'Arabî jeune homme a été initié à cette pédagodie prophétique par son premier maître, Abû al-'Abbâs al-'Uraybî. Et il atteste avoir été ainsi placé sous la guidance providentielle de Jésus au début de sa vocation.

La suite de cette première vision concerne la priorité que les différentes catégories de pèlerins sommairement indiquées donnent aux mers, aux fleuves ou à l'océan englobant selon leurs capacités spirituelles respectives (§ 51). C'est mettre en cause la manière adéquate d'accéder à la connaissance de Dieu : soit directement et intuitivement par une vision synthétique ; soit par la voie des médiations ou des déductions. On relève quatre modes de contemplations affectés respectivement au "véridique" *(sâdiq)*, au "témoin" *(shâhid)*, au "chercheur de preuves" *(sâhib dalîl)*, enfin au "rapproché" *(muqarrab)*. Le "véridique" contemple *d'abord* l'unité pléromatique de Dieu que figure l'océan englobant, avant de considérer ses attributs et ramifications noétiques symbolisés par les mers et les fleuves. Il s'agit de la "vision de l'unité essentielle" n'écartant point les noms et qualifications divines, mais qui donne la priorité absolue au "*tawhîd* oculaire de l'essence". L'interprétation de Qunyawî confirme ce sens. Le "témoin" qui "contemple toutes les mers à la fois" considère simultanément la multiplicité des attributs incluse dans l'unité principielle. Il s'agit alors du "*tawhîd* monadique" envisageant l'unicité singulière *(wâhidiyya)* propre au plan des attributs divins. Le "chercheur de preuves" est celui qui prétend remonter des effets à la cause par les ressources de la raison démonstrative. (Voir cette expression au chapitre premier, § 4.) Il s'agit des philosophes spéculatifs *(ahl al-nazar)* – auxquels l'unicité foncière de l'être reste occultée par la multiplicité de ses formes épiphaniques. Nos soufis les assimilent aux "hommes du voile" *(ahl al-hijâb)*.

Enfin, il faut considérer comme une catégorie à part les "rapprochés de Dieu" adeptes de la perfection, lesquels vont jusqu'au bout du voyage et atteignent "l'océan immense" de la réalité divine. Reste le cas de ces spirituels errants adeptes de la stupeur, qui sont voués au terme de leur prodigieux périple à une annihilation mystique totale et sans retour au monde (voir chapitre dix). Il s'agit des *afrâd* ou esseulés mystiques. Cette

théorie de la connaissance visionnaire, Najm ad-Dîn Kubrâ (m. 1220) en offre une analyse comparable d'après le même registre aquatique : la source, la mer et les canaux. Il montre comment celui qui ignore la source d'alimentation de la mer et des canaux est amené à la découvrir en remontant à l'origine ou au point d'émission de la source qui est la réalité divine. (Voir son *Kitâb Fawât'ih al-jamâl*, éd. F. Meier.)

Dans la scène suivante (§ 53 à 56), le pèlerin de cette contemplation visite trois "demeures" *(manâzil)* sommairement assimilées par Qunyawî aux trois degrés bien connus du *tawhîd* : celui des opérations, des attributs et de l'essence. Selon lui, les hôtes de la première demeure sont accablés par les flèches des actes *(af'âl)* qu'ils ont accomplis et qui se retournent contre eux. Les hôtes de la seconde demeure se voient tendre par les fenêtres des attributs des "poignets tenant des lanternes" qui éclairent leur prison. Enfin, dans la troisième demeure (§ 58), on ne "trouve presque plus de sorts", car il s'agit de la station du *tawhîd* essentiel seulement accessible aux parfaits qui sont capables de parcourir le grand océan. Le pèlerin qui ne désire que Dieu seul renonce à emporter avec lui les perles et les pierres précieuses dont regorgent les trésors de la seconde demeure. C'est pourquoi, à l'invitation de se servir, il répond sagement : "Non ! je n'en ai pas besoin." De la même façon, dans l'"Epître des Lumières" *(Risâlat al-Anwâr)*, le voyageur est confronté successivement à toutes les stations de la connaissance malgré lesquelles "il ne s'arrête pas", car c'est Dieu seul qu'il cherche, et non ses dons, si précieux soient-ils.

La suite de cette vision débouche sur une scène dantesque (§ 55) censée représenter les peines qu'endurent les âmes demeurées prisonnières du *barzakh* que l'eschatologie musulmane situe généralement, comme le "purgatoire" du christianisme, entre l'enfer et le paradis. Selon le commentateur, les "fenêtres" seraient les orifices par où les plus pénétrants adeptes aperçoivent les attributs particuliers de la négation.

La hauteur de cent coudées qui les rend presque inaccessibles désignerait les “Cent Noms” de Dieu ou ses attributs essentiels. Les lanternes suspendues aux poignets et qui viennent éclairer ces multitudes souffrantes seraient les sciences particulières dévoilées aux adeptes du *tawhîd*. Cette interprétation paraît bien hasardeuse dans la mesure où les hôtes de cette seconde demeure subissent des peines infernales en demeurant prisonniers de leurs convictions fausses concernant la voie salutaire de l'union.

C'est cette dernière voie qui semble préconisée dans la troisième demeure (§ 56 et suiv.). Elle est une initiation aux secrets de l'essence divine qui n'est accessible que par le dénuement spirituel. Les trésors de cette demeure sont cadenassés, et dépourvus de clés (§ 56). Ici le message est clair : il s'agit des clés du *tawhîd* apophatique *(mafâtîh al-tanzîh)* que les adeptes du *fanâ'*, ou annihilation mystique, doivent aller chercher au fond de l'océan divin. Mais avant d'y plonger, le navigateur doit parcourir cet océan jusqu'au “septième millénaire” qui marque le terme de l'ascension divine. Quand ce cycle de l'âme a été mené à bien, il peut plonger dans l'abîme de l'essence pour s'emparer des précieuses clés du Trésor caché – selon le *hadîth* : “J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu.” Cette immersion mystique correspond à l'épreuve décisive du *fanâ'* qu'on appelle communément le “voyage en Dieu”, car il se déroule au sein de l'essence. Pour l'accomplir, le plongeur doit se dévêtir de ses attributs créaturels en ne conservant que “son pagne”, symbole du retour à la condition adamique première. Finalement les clés que le plongeur ramène à la surface s'échappent de ses mains et ouvrent spontanément les coffres de l'essence divine. Et là, il découvre avec stupeur qu'on ne peut rien distinguer dans cette demeure, “que du vide”. C'est la confrontation au néant divin qui est au-delà de l'être, et que symbolise également la ténèbre divine. (Se reporter au chapitre deux.) Au terme de cette contemplation, le pèlerin quitte le seuil de la transcendance pour affronter l'épreuve de l'errance dans la “mer de la stupeur”. Et ceci amorce le thème du chapitre suivant.

CHAPITRE DIX

“La cause de la stupeur dans notre connaissance de Dieu est due au fait que nous recherchons son essence insigne par l'une des deux voies : soit la voie des preuves intellectuelles, soit la voie de la contemplation.” (*Fut.*, I, p. 270.)

L'intitulation de ce chapitre nous suggère de sauter directement à la sentence finale : “le néant a témoigné par la stupeur : *Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que moi*” (§ 62). Il y a là évidemment beaucoup plus qu'une simple attestation de l'unité divine *(shahâda)*. Dans ce verset liturgique (XX, 4), Dieu lui-même énonce sa transcendance en prenant à temoin l'“astre du néant”, c'est-à-dire l'homme. Et ce dernier est médusé par une telle révélation. On trouve dans cette formule la quintessence de la doctrine du *tawhîd* apophatique qu'énonce l'ipséité divine s'auto-affirmant par le pronom personnel *innî*, dont dérive l'équation *inniyya* (egoïté), le moi divin – *huwiyya* (ipséité, ou mieux : illéité). L'intellect humain demeure impuissant devant la profondeur du mystère divin.

C'est sur cet enseignement que porte le début du chapitre (§ 54). On y voit l'astre du néant qui vacille devant les interpellations divines apparemment contradictoires. C'est là une forme de discours paradoxal cher à Ibn 'Arabî et qui rappelle les procédés du *shath* soufi. Pareillement à certains *ko'an* des maîtres du bouddhisme zen destinés à provoquer le *satori*, cette “voie abrupte” court-circuite le raisonnement logique et entraîne ce qu'Ibn 'Arabî appelle justement la “déroute des intellects” (*Le Livre des Théophanies*, n° 106). Le but en est assez

évident en soi : il s'agit de lancer un paradoxe ou de les accumuler pour briser la chaîne laborieuse de la pensée discursive afin de susciter l'éclair de l'illumination. Cette forme de langage paradoxal où s'entrechoquent les négations et les affirmations, les ordres et les contrordres, donne le ton à l'ensemble du chapitre. Aussi bien Ibn 'Arabî fait-il de la stupeur (*hayra*, ou *tahayyur*) un "moyen d'accès à Dieu", c'est-à-dire un levier pour la réalisation mystique susceptible de parfaire les hommes de la haute élite spirituelle. (Voir *Fut.*, IV, p. 42.) Comme beaucoup d'autres maîtres, il associe la stupeur aux visions théophaniques de la majesté. (*R. I., Jalâla,* p. 7 et 10.)

Dans cette "demeure de la stupeur", le cœur et l'intellect sont complètement abolis car il s'agit d'une des formes caractéristiques du grand *fanâ'*. Il n'y a plus de repères, ni de sujets, ni d'objets à distinguer. Quand Dieu interpelle la conscience du mystique en lui disant : "Reviens !" (§ 54) – l'homme ne sait pas où, car le lieu, le temps, l'espace, tout a disparu. Si tu entends cet ordre de revenir, écrit ailleurs Ibn 'Arabî, réponds : "De toi, Seigneur, vers toi !" (*R. I., Fanâ'*, p. 5.) Le retour de l'annihilation mystique se fait toujours *depuis* Dieu *vers Lui*, car la conscience immergée dans la présence divine constitue le lieu de Dieu.

Naturellement, les auteurs des manuels classiques du soufisme, comme Hujwîrî, Sarrâj, Abû Tâlib al-Makkî ou Kalâbâdhî, ont rangé le *maqâm* de la stupeur *(hayra)* parmi les stations finales de la voie mystique en enregistrant les définitions qu'en donnèrent les premiers maîtres : Hallâj, Shiblî, Ibn 'Atâ' et Junayd, le "maître à penser" du groupe de Bagdad au IXe siècle. En réalité, cette station hors norme reste indéfinissable, et chaque maître l'évoque à sa manière.

Le prophète Muhammad avide de recevoir toujours plus de la révélation divine, comme les saints de recevoir toujours plus d'effusion spirituelle, aurait dit : "Seigneur, augmente notre stupeur en toi !" Il s'agit véritablement d'une croissance de l'âme dans l'émerveillement du mystère de l'être infini, inqualifiable, incernable, inscrutable. Et il n'est pas étonnant que notre mystique en fasse l'ultime critère de la connaissance à laquelle aspirent toutes les classes de *walî*, qu'il s'agisse des "héritiers", des "itinérants", des "dévots", des "véridiques", ou bien des prophètes et des envoyés. Car l'expérience du *tawhîd* dépend de la capacité de chaque vase humain à absorber le breuvage de la stupeur qui est la réalité divine dans l'infinitude de ses manifestations. (Voir § 60 et 61.)

Notre commentateur, Sadr ad-Dîn Qunyawî, voit avec raison dans la succession des paradoxes et des ordres déroutants donnés au pèlerin le salutaire apprentissage des "mœurs de Dieu" *(akhlâq al-Haqq)*. Car la stupeur est le "vêtement" par lequel Dieu se dissimule à l'homme tout en se révélant à travers lui (§ 62). Celui qui endosse le vêtement de la stupeur, c'est comme s'il revêtait Dieu et en assumait providentiellement la forme épiphanique, de la même manière que celui qui assume l'illéité (du pronom *huwa*), en se dépouillant totalement de son ego individuel, cache l'ipséité divine (le pronom *anâ*), à laquelle il renvoie. Mais ce vêtement, comme tout attribut de la face divine, est voué à la destruction. Aussi Dieu ordonne-t-il au pèlerin de le lancer dans le feu. S'il est consumé, c'est bien le vêtement de Dieu, autrement non. Que signifie cette leçon ? Simplement que le voile de la stupeur dont se drape la majesté divine est un feu qui consume les hommes de gnose et ne laisse plus subsister en eux que le mystère de l'ipséité.

Le but de cette contemplation sera peut-être atteint si, à l'instar du pèlerin interpellé dans cette station, l'auditeur sent vaciller la lumière de sa raison, et se sent invité à suivre la voie de l'errance à la suite de ces éveillés spirituels qui préfèrent les certitudes de la contemplation muette aux voies illusoires de la démonstration.

Dès la fin du IXe siècle, le grand mystique Kharrâz (m. autour de 880 à Bagdad), celui qu'on surnommait "la langue du *tasawwuf*", rangeait les adeptes de l'errance et de la stupeur parmi la classe la plus élevée des unifiques ayant annihilé leur

propre ego dans l'amour du bien-aimé, s'étant établis dans la splendeur de son unicité et égarés dans son admirable lumière. (Voir P. Nwyia, *Exégèse coranique,* p. 231 et suiv.)

CHAPITRE ONZE

Moi seul dans ton cœur, et rien d'autre.

Alors que toutes les autres Contemplations sont placées dans la lumière d'un aspect déterminé ou d'un attribut de Dieu, celle-ci est la contemplation divine à l'état pur, dépouillée de toute forme et qualité. Ici l'"astre de la négation" *(najm lâ)* typifie la pure transcendance *(tanzîh)* de la *via negationis.* La particule négative correspond au *Lâm* qui ouvre la formule de la *shahâda,* laquelle énonce le *tawhîd* par une négation *(nafî)* suivie d'une affirmation *(ithbât).* Ce qui donne l'énoncé liturgique de la *shahâda,* ou attestation de l'unicité divine : *lâ ilâha, illâ Allah* ("Nulle divinité, excepté Dieu"). Sans vouloir faire une exégèse ésotérique du *tahlîl* – c'est-à-dire portant sur la signification métaphysique de l'énoncé du *tawhîd,* Ibn 'Arabî en reprend les termes extrêmes : affirmation souveraine de la Présence divine autosubsistante qui énonce son ipséité : *Anâ* (Moi) ; affirmation allant de pair avec l'élimination de toutes les causes, propriétés, noms, repères ou traces créaturelles.

La lumière d'une telle contemplation est ineffable, car il s'agit d'un seul-à-seul avec la Présence divine. C'est une vision sans substrat épiphanique. La lampe de l'intellect s'est éteinte, la lune de la conscience s'est fendue, il n'y a plus de voiles, Dieu subsiste seul, et s'affirme comme sujet absolu : "Moi !" *(Anâ).* On voit ici la coïncidence métaphysique entre la Déité apophatique *(Ulûhiyya)* et l'"astre de la négation", c'est-à-dire le *walî* initié au secret de la transcendance pure.

Enfin, une remarque d'exégèse. La négation *lâ* intitulant le chapitre est composée des deux lettres *Lâm-Alif,* ce qui induit, selon Qunyawî, une relation intrinsèque entre la divinité et son sujet adorant *(ma'lûh)* dans le foyer du *tawhîd.* Cette considération invite à se reporter à la spéculation d'Ibn 'Arabî sur le *Lâm-Alif* de la *shahâda* dans *Les Illuminations de La Mecque,* p. 475. (Comparer encore, ci-dessous, à la fin du chapitre douze, § 68.)

Il reste à signaler la leçon divergente de certains manuscrits (Dublin, n° 5493 en particulier) où le titre se lit : *Najm lâ' lâ',* ce qui change complètement le sens et l'interprétation proposés. Ce serait alors le lever resplendissant de l'astre divin dont le rayonnement se réfléchit sur le miroir de la conscience, produisant une illumination mystique voisine de la stupeur évoquée au chapitre précédent. En effet, le terme *lâ' lâ'* figure dans le lexique d'Ibn 'Arabî avec cette signification dans certains contextes théophaniques pour marquer la station dernière de la voie. On en trouve un exemple dans le *Tarjumân al-ashwâq* : "Chevauchez vos montures jusqu'à la halte de *lâ' lâ'.*" (Voir Ibn 'Arabî, *L'Interprète des désirs,* trad. M. Gloton, p. 72.)

CHAPITRE DOUZE

Dieu a créé l'homme afin qu'il le serve, est-il souvent rappelé dans le Coran. C'est en servant Dieu que l'on apprend à le connaître. Tel est le service d'amour, ou *walâya,* comme *devotio divina,* qui constitue "le lien ineffable entre Dieu et son serviteur". *A parte Dei,* l'amour s'exprime en termes de souveraineté *(rubûbiyya) ; a parte homini,* il est obéissance, servitude *('ubûdiyya).* C'est là un des rouages essentiels de la gnoséologie d'Ibn 'Arabî, dégagé par Henry Corbin dans *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî.*

Le pèlerin de cette Contemplation est initié dans la "station de l'unicité" *(ahadiyya)* aux conditions du "*tawhîd* de la servitude", et ce mode d'union, s'il est mené jusqu'à la perfection voulue, transforme l'astre de la servitude qu'est l'homme en un miroir épiphanique où se reflète la "lumière de la seigneurialité". (Comparer *Tajalliyât*, n° 63 et 67.) En fait toute la dialectique du *tawhîd* dépend de cette correspondance entre les deux pôles humain et divin que l'auteur des *Fusûs* n'a cessé d'approfondir en mode de relations personnelles. Et plus l'homme s'efface devant la volonté divine, plus parfait devient son service divin, lumineuse sa *walâya*, au point que la condition seigneuriale ou divine grandit à l'intérieur de lui-même tandis que se résorbe sa condition servile. Certes, l'hypothèse d'une quelconque "substitution" de l'homme à Dieu est inconcevable, mais Ibn 'Arabî et la plupart des mystiques musulmans maintiennent la possibilité d'une translation de l'un à l'autre, voir d'un transvasement de l'un dans l'autre quand le serviteur est totalement aboli dans la présence divine. Le balancement des deux termes de cette dialectique est brièvement suggéré par les formules initiales (§ 64) : "Je suis le fondement et tu es la dérivation." "Tu es l'unique et je suis l'un", etc. On pourrait dire que la connaissance de l'un essentiel qui est le fondement caché repose sur l'homme parfait qui en est la dérivation dans l'ordre manifesté.

Notre auteur a commenté ce paradoxe (*Fut.*, IV, p. 147) en dégageant les considérations suivantes : "La connaissance de Dieu s'accomplit par nous et à partir de nous, non à partir de Lui. Car la connaissance que nous avons de Lui est une dérivation de notre propre connaissance de nous-mêmes, étant donné que nous sommes l'essence (ou la preuve même) de la preuve, comme a dit le Prophète : Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur." Cette reflexion éclaire notre propos, et elle s'applique également à la seconde métaphore, celle du fruit et de la branche qui dérivent du tronc du même arbre (§ 67). Le tronc est unique, car l'essence de l'arbre est divine, mais les

branches en sont multiples, bien que chacune soit distincte et singulière. C'est en vertu de cette singularité qui le distingue de tous les autres que chaque existant, comme chaque nom divin, manifeste l'unicité divine fondamentale au degré qui lui est propre. C'est au fond ce que suggère la belle réflexion sur l'arbre du *tawhîd* relié à la terre – c'est-à-dire à la condition humaine – sans laquelle celui-ci ne pourrait croître, se ramifier, produire des fruits dont l'homme de gnose peut se délecter comme le faisait Adam dans le jardin d'Eden. Cet arbre qui relie le ciel et la terre et qui figure l'axe du monde n'est autre que l'homme parfait. (Voir *R. I.*, *Istilâh*, p. 13.)

Frappante est cette présentation de la causalité qui rend solidaire toute la chaîne de l'être depuis le plan de l'impératif divin. Elle invite à reconnaître Dieu à travers les vestiges de sa création. Unique est la manière dont il se laisse saisir et goûter par l'arbre vivant de la genèse qui est l'homme.

Selon Qunyawî, la "constellation de la Petite Ourse" est une allusion secrète au cœur du croyant véridique qui bénéficie de la miséricorde. La Grande Ourse représente l'univers, c'est le cosmos initiatique gouverné par le Pôle mystique. Les visions intérieures de ces deux constellations interprétées comme des témoignages d'investiture mystique personnelle sont assez fréquentes dans l'ésotérisme islamique. Chez Haydar Amolî et Ruzbehân Baqlî par exemple. Quant aux deux lettres *Ta-Ha* inscrites dans le microcosme humain, représenté par la Petite Ourse, elles symbolisent probablement la quintessence de la gnose divine gravée sur le cœur du *walî* élevé au rang du Pôle mystique. Et ceci par analogie avec le phénomène de la Révélation prophétique. La combinaison numérique de ces lettres, qui intitulent la sourate vingt, donne le chiffre quatorze, correspondant au nombre des quatorze Contemplations de ce livre. Ibn 'Arabî a donc glissé intentionnellement cet indice kabbalistique.

Bien qu'elle soit peu explicite, nous allons voir que l'incidence sur le *watr* – intervalle de temps propice à la prière –

concerne la célébration liturgique de l'unicité. Elle n'est donc pas hors de propos dans ce chapitre (§ 65). Le shaykh a en vue la valeur impaire du *watr*, cet "instant" qui sépare deux cycles de la journée, celui du jour et de la nuit. Le premier *watr* est fixé liturgiquement à l'heure de *maghrib* (au couchant), ouvrant le premier tiers de la nuit. D'où le renouvellement du conseil donné précédemment de "prier au couchant" (chapitre quatre, § 23). Le Prophète a dit : "La prière du couchant marque le *watr* (intervalle) de la prière du jour, alors utilisez l'intervalle de la prière de la nuit." Et encore : "Il n'y a pas deux *watr* dans une nuit." Ces propos, l'auteur des *Futûhât* (II, p. 488-491) les a commentés en recueillant les sources coraniques et les traditions admises à ce sujet. (Voir également Coran, LXXXIX, 3, à combiner avec le verset XX, 130.) Il remarque que "le *watr ne se répète pas*, parce que la présence divine n'admet pas de répétitions". En d'autres termes : "L'unicité de Dieu ne prend pas en compte l'unicité de sa création." Elle est exclusive et ne supporte pas de second. C'est pourquoi le shaykh s'attache au symbolisme ternaire (ici même et encore chapitre huit, § 48) dont la singularité et l'imparité réfèrent au *tawhîd.* (Pour plus de détails, voir *Fut.*, I, p. 276.) Un autre *hadîth* déclare que : "Dieu est *watr*, et il aime le *watr*, aussi le Prophète priait-il par cycles impairs de trois, cinq, sept, neuf, onze, etc." Voilà pourquoi le *watr* idéal sert au serviteur zélé d'intercession *(shafâ'a)* auprès de son Seigneur (voir Coran, LXXXIX, 3) – et il s'agit de cet "instant" (*watr* rimant avec *waqt)* privilégié de la nuit qui se situe normalement entre le couchant et l'aube. Pour les traditions sur la liturgie du *watr* pratiqué de préférence au début de la nuit, voir le *Qût al-qulûb* de Makkî, p. 31. "La prière, observe encore notre auteur, est répartie entre Seigneur et serviteur en deux fractions. Et comme il a institué le couchant comme *watr* de la prière du jour... la prière est la dévotion à l'unicité." (*Fut.*, I, p. 489.) La durée de cette prière surérogatoire varie selon l'endurance et la capacité de chaque fidèle qui se lève la nuit pour louer

Dieu. Le shaykh associe le chapelet de ces temps liturgiques impairs aux différents modes de *tawhîd*, et c'est finalement la raison principale de la recommandation donnée dans notre chapitre. Celui qui prie par un *watr* célèbre l'unité : par trois il célèbre le *tawhîd* de la déité *(ulûha)* ; par cinq il célèbre le *tawhîd* du cœur, par sept le *tawhîd* des attributs, par neuf il rassemble les trois catégories de *tawhîd* : celui de l'essence, des attributs et des opérations.

Par une voie différente, Achard de Saint-Victor arrive à des conclusions semblables sur le pair et l'impair, quand il remarque : "C'est l'impair qui se rapproche davantage de la nature de l'unité." (Voir *De unitate deum et pluritate creatorum*, trad. E. Martineau, éd. du Franc-Dire, coll. "Authentica", 1987, p. 91, art. 18.) Il s'agit d'une notion héritée du pythagorisme.

De même que l'arbre, le pôle universel est encore un symbole de l'axe du monde. C'est aussi une désignation de l'homme parfait, car le pôle mystique *(qutb)* est le chef suprême du cosmos initiatique. "Il est, précise Ibn 'Arabî, le centre du cercle en même temps que sa circonférence. Il est le miroir de Dieu, et c'est de lui que dépend la rotation de l'univers. Il a des rayons subtils qui s'étendent vers tous les cœurs des êtres créés, pour le bien comme pour le mal..." (*R. I.*, *Manzil al-qutb*, p. 2.) C'est surtout l'aspect cosmologique qui est souligné dans ce chapitre (§ 68). Pour dérouter un peu l'auditoire, le shaykh mentionne le pôle de la droite et le pôle de la gauche, au lieu des deux "imâms" ou délégués du pôle, lesquels se tiennent respectivement à sa droite et à sa gauche. (*Ibid.*, p. 9, et *Fut.*, II, p. 571.) Mais l'adepte de l'unicité divine n'a pas besoin de se tourner vers ces deux pôles qui sont foncièrement identiques. Leur principe d'identité est Dieu "à qui appartient la royauté des cieux et de la terre, lui qui fait vivre et mourir, qui est tout-puissant sur les choses, qui est le premier et le dernier, l'apparent et le caché" (LXXVII, 2, 3). C'est toujours la *coincidentia oppositorum* qui sous-tend la dialectique du *tawhîd.*

La dernière réflexion à propos du *Lâm-Alif* confirme le rapport entre le *tanzîh*, ou *via negationis*, dégagé au chapitre précédent, et l'homme parfait. Dans ce contexte, le *Lâm* se rapporte à Dieu exclusivement, tandis que l'*Alif*, on l'a remarqué, est ambivalent. Il est à l'armature du Nom suprême (Allah), et du nom d'Adam (voir Présentation du chapitre trois). Ibn 'Arabî suggère ainsi l'accomplissement du *tawhîd* par la coïncidence des deux pôles divin et humain, invisible et visible de la réalité universelle. C'est le secret de l'union nuptiale originelle entre Dieu et son témoin de contemplation. La citation du verset XIII, 2 confirme cette relation transcendantale qui motive le thème du chapitre suivant.

CHAPITRE TREIZE

"Contemple Sion, cité de nos fêtes, que tes yeux voient Jérusalem, résidence sûre, tente qu'on ne déplacera pas, dont on n'arrachera jamais les piquets, dont les cordes ne seront jamais rompues." (Isaïe, XXXIII, 20.)

"Dieu est celui qui a élevé les cieux sans support que vous puissiez voir, puis Il s'est assis sur le Trône..." (Coran, XIII, 2. Comparer XXXI, 10.)

"Il a étendu le septentrion *(tsaphon)* sur le vide, suspendu la terre *sans appui*."(Job, XXVI, 7.)

Le regroupement de ces citations scripturaires peut servir d'introduction thématique au présent chapitre. Elles établissent clairement la transcendance de la causalité divine dont dépend l'univers, cette "tente sans support *visible*" (voir § 71). Comme le montre Ibn 'Arabî, cette causalité créatrice débouche sur le postulat métaphysique de l'homme parfait *(insân kâmil)*, assimilé, on le sait, au Pôle mystique *(Qutb)*. C'est sur lui que

reposent l'équilibre et la stabilité de l'univers, comme il est dit : "Le juste est le fondement du monde" (Proverbes, X, 25). Aussi bien, les kabbalistes juifs et les mystiques de l'Islam concentrent leurs spéculations anthropologiques et cosmologiques sur l'homme conçu comme l'hypostase métaphysique centrale et donc le *support* de la réalité universelle. Pensons au rôle de la neuvième *sefira* appelée *Yesod* (fondement, support) dans l'arbre séfirotique, et qui sert d'axe métaphysique à l'univers, le royaume figuré par la dixième *sefira (malkhut)*, que nous retrouvons dans le terme arabe *Malakût.*

D'une manière plus générale, ce symbolisme caractéristique rejoint le mythe grec d'Atlas soutenant le ciel, ou la conception védique du "pilier cosmique" *(skhambha)* assimilé au *Brahma purusha* (l'homme divin essentiel) dans les *Veda.* (Voir *Atharvaveda*, X, 7.)

Le titre du chapitre mérite attention. En effet, le choix de l'adjectif *fardâniyya* pour désigner l'"astre de la singularité" suggère que les *afrâd* (les singuliers ou esseulés), en tant qu'individuations concrètes de l'homme parfait, peuvent connaître le support caché de l'univers qui est Dieu. Or, l'expérience de l'unicité divine réservée à l'élite spirituelle des esseulés exige un complet *fanâ'* de l'esprit dans la source unitaire. Le prône initial (§ 68), où l'abolition et la subsistance mystique entraînent respectivement l'occultation et la manifestation du support, semble corroborer cette perspective. Dieu déclare au pèlerin : "J'ai dissimulé le support aux regards dans l'abolition" – ce que Qunyawî paraphrase ainsi : J'ai fait en sorte que l'homme parfait qui est le soutien spirituel du monde ne puisse se voir lui-même dans le *fanâ'*. "Je l'ai manifesté dans la subsistance" – ce qui veut dire : la nature et l'identité métaphysique du support *('amd)* se dévoilent au sein de l'existence divine dont toute trace créaturelle est éliminée. Après l'annihilation mystique de l'ego terrestre, et des facultés

qui y sont liées, le pèlerin accède à la subsistance par Dieu *(baqâ' bi Allah)*. Alors, disent les maîtres, l'homme est investi de tous les noms et attributs divins, car sa conscience est éclairée par le contact permanent avec Dieu. Il puise sa connaissance à même la source de l'Unique *(Ahad)*. Selon l'exégèse d'Ibn 'Arabî, le support qui est l'homme parfait passe donc de l'occultation à la manifestation en subissant le transfert depuis ce monde vers Dieu qui le renvoie alors au monde pour être une *individuation* de lui-même. Ceci rejoint le sens de l'adjectif *fardâniyya* désignant l'état de conscience unifié des *afrâd* initiés au *tawhîd* ésotérique.

Divers recoupements suggèrent chez Ibn 'Arabî une ambivalence du support universel. C'est le Créateur *(Khâliq)* quand on considère l'unité première, mais aussi l'homme parfait avec ses déterminations spécifiques – Pôle mystique, *khalife* de Dieu, véridique, etc. (Voir *R. I., Tarâjim*, p. 25.) Ce sont les deux aspects complémentaires de la transcendance et de l'immanence que le shaykh maintient dans le présent chapitre. Reprenant l'image déjà rencontrée de la coupole universelle *(qubba)*, celui-ci compare ce monde-ci à une tente avec ses piliers, ses rideaux, ses cloisons et son toit, lequel correspond à la voûte céleste (§ 70). Voir Isaïe, LX, 22 : "Il tend les cieux comme une toile, les déploie comme une tente où l'on habite." Cette brève description rappelle le plan du cosmos initiatique de la *walaya* révoluant autour du Pôle *(Qutb)* qui en occupe le centre et tient lieu de support épiphanique de la Présence divine dans le monde manifesté. Il était rappelé plus haut que sans les pôles, l'édifice cosmique s'effondrerait aussitôt (§ 68). Les quatre piliers *(awtâd)* de la tente, homologués aux quatre points cardinaux, représentent la démultiplication spatio-temporelle à partir du centre polaire de référence. (Voir *Fut.*, I, p. 160 ; et *R. I., Istilâh*, p. 4.)

La suite de la leçon (§ 70 à 72) est une critique suivie d'une condamnation sévère de différentes catégories d'hommes "auxquels le support de la tente universelle demeure caché", parce que les uns succombent au piège de l'agnosticisme *(ta'tîl)* et les autres à l'anthropomorphisme naïf *(tashbîh)*. Ainsi, certains se laissent abuser par la "beauté de la tente cosmique", d'autres par ses "moyens de subsistance", ou par le mobilier qui la garnit. Finalement, les uns et les autres étant incapables de découvrir le mystérieux soutien de l'univers s'écrient : "Une tente sans aucun support, cela est impossible" (§ 71). Toute la difficulté est d'appréhender la réalité divine selon le juste équilibre. Car la dynamique du *tawhîd* implique la communication de l'essence avec ses multiples attributs et formes épiphaniques immanentes à la constitution de la tente cosmique. La négation radicale des attributs, reprochée aux théologiens mu'tazilites, conduit à l'agnosticisme. C'est l'acte de *ta'tîl* caractérisé par ceux qui "arrachent les rideaux" de la tente universelle, ruinant ainsi l'édifice du *tawhîd*. Or ces voiles épiphaniques sont autant de médiations nécessaires pour élever l'intellect à l'intuition de la cause première qui est ineffable et transcende toute catégorie. Alors la tente s'effondre, étant privée de son support central – l'homme parfait – et de tout ce qui contribue à la stabilité de l'édifice. C'est pour punir cette humanité frappée d'aveuglement que Dieu envoie le feu destructeur qui en même temps détruira les illusions. Car tout ce que les hommes ont saisi en lieu et place de Dieu n'est que "poussière d'atomes disséminés" (§ 72).

Dans un passage des *Futûhât* (III, 438), le shaykh rappelle que la subsistance de l'univers repose sur la présence de l'homme parfait qui énonce Dieu *(Allah)*. Et il ajoute à propos du Jugement dernier la tradition selon laquelle : "L'heure ne viendra pas tant qu'il y aura sur la terre un homme pour dire *Allah, Allah.*" Même si l'adepte de cette Contemplation "demeure avec les compagnons du support", il sera détruit. La raison de ce paradoxe est que ceux à qui Dieu ouvre le regard en dévoilant sa transcendance succombent comme Moïse devant la théophanie du Sinaï, car ils sont détruits par les éclats de la face, selon l'interprétation de Qunyawî, qui est traditionnelle.

C'est ce que confirme notamment le verset coranique XXVIII, 88 disant : "Il n'y a de Dieu que Lui, toute chose est vouée à la destruction excepté sa Face."

CHAPITRE QUATORZE

"Si on te dit : Tu as recueilli dans cette théophanie les fruits de tes œuvres. Réponds : Cela est vrai, sans doute ! Mais où est le Pardonnant et l'Indulgent, où se tient le Miséricordieux et l'Excellent !" (Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Tajalliyât,* Théophanie de l'argumentation, n° 11.)

"Le jour où ni argent ni progéniture ne seront d'aucune utilité, excepté de se présenter à Dieu avec un cœur intègre. Alors le paradis sera avancé pour les croyants, le feu sera suscité pour les égarés. On leur dira : Où sont ceux que vous adoriez à la place de Dieu ? Peuvent-ils vous sauver ou se sauver eux-mêmes ? Ils seront culbutés dans la géhenne avec les armées de Satan." (Coran, XXVI, 88-95.)

"Allez dans la lumière de votre feu et dans la flamme que vous avez allumée pour vous-mêmes."(Isaïe, L, 11.)

Dans son *Peri Archôn* (II, X, 4), Origène a traité le grave problème du châtiment des impies en commentant ce verset décisif d'Isaïe, et il observe : Ce n'est point qu'il existe un feu allumé par un autre ou qui aurait existé avant... la nourriture et l'aliment de ce feu sont nos péchés, que l'apôtre (Paul) a appelés "bois, foin et paille" (I Corinthiens, III, 12). Que l'homme soit par ses propres actes l'instrument de son châtiment, ou de sa béatitude future, c'est un point de dogme qu'Ibn 'Arabî ne disputera pas avec Origène.

Cette dernière Contemplation est une vision anticipée de la résurrection générale en vue du Jugement dernier, jugement exercé par Dieu sous l'attribut du "Dominateur" d'après Coran, LX, 16.

Le repérage complet des sources qui fournissent le cadre général de cette vision (notamment la sourate sept) nous entraînerait trop loin. Outre les citations regroupées en tête de cette Présentation, je propose de retenir encore le verset XVIII, 47 où il est dit : "Le jour où nous mettrons en mouvement les montagnes et où tu verras la terre dévastée et où nous les rassemblerons ; alors nous n'en excepterons pas un seul d'entre eux." Et le verset XVIII, 29 parlant du "feu préparé pour les impies entourant les tribunes" *(surâdiq)* – qui sont celles décrites au début de notre chapitre (§ 75).

D'une manière générale, le scénario de ce chapitre s'inspire de l'eschatologie coranique et représente une adaptation libre du début de la sourate *al-A'râf* (sourate VII, jusqu'au verset 53 inclus). Cependant, il apparaît très vite qu'Ibn 'Arabî fait "pencher la balance" du Jugement dernier et du châtiment réservé aux impies et aux hérétiques dans le sens de ses propres convictions doctrinales. De sorte qu'on assiste en fait à un règlement de comptes du jeune maître avec les différentes sectes qu'il estime éloignées de sa propre voie, et donc perdues pour Dieu et bonnes pour le châtiment infernal.

Déjà, les sanctions réservées aux impies avaient fait l'objet de plusieurs avertissements dans les chapitres précédents. (Voir notamment chapitre six, § 39 et chapitre neuf, § 55.) Ici la "menace" du Jugement dernier est mise à exécution. La "lumière de l'argumentation" *(nûr al-hijâj)* désigne le jugement de Dieu auquel nul ne peut se soustraire quand le moment est venu de la reddition des comptes. Ici le terme *hajâj*, que nous rendons par "argumentation", vise précisément l'attitude de refus, la protestation des différentes catégories de mécréants ou d'hérétiques qui passent en jugement et n'ont aucun argument valable à opposer pour leur défense. Ainsi,

quand le témoin demande à la fin de cette vision : "Qui sera agréé ?", on lui répond : "Celui qui n'a pas d'arguments ni de preuves, celui-là sera agréé ; Dieu est la preuve inexorable" (§ 83).

Malgré les difficultés théologiques qu'offre ce chapitre, Qunyawî ne l'a pas commenté. Son propre commentaire s'interrompt *ex abrupto* au début de cette dernière Contemplation. Et il se borne à dire : "Cette dernière vision tient lieu de commentaire pour ce qui précède." La remarque s'appliquerait plutôt au Sceau du Livre. Quoi qu'il en soit, le but de l'auteur est de démontrer la réalité des fins dernières, de la résurrection, de l'enfer et du paradis annoncées dans le Livre révélé. Pour cela Ibn 'Arabî improvise une mise en scène eschatologique dont le premier tableau évoque le "jour du grand rassemblement" *(yawm al-hashr)* maintes fois annoncé dans le Coran où tous les hommes, les vivants et les morts, qui ont séjourné sur la terre depuis l'origine ressuscitent pour être jugés selon leur foi et leurs actes.

Le spectacle initial de la "terre vide" (§ 75) et de la tribune dressée avec ses colonnes de feu et ses cordages de goudron (§ 75) fait l'objet de descriptions plus détaillées dans différents chapitres du livre des *Futûhât* qu'on ne peut examiner ici. (Voir notamment *Fut.*, III, p. 438 ; *Fut.*, IV, p. 236 ; *Fut.*, II, p. 438.)

Dans la scène centrale nous voyons cinq groupes ou sectes comparaître tour à tour devant le "tribunal d'une hostilité implacable". Et chacun de protester et d'argumenter dans l'espoir d'échapper à la sanction divine (§ 75 et suiv.). Trois de ces groupes condamnés à l'enfer sont déjà caractérisés par Ghazâlî, dans le *Munqidh min al-dalâl* notamment. Ce sont : les "matérialistes" *(dahriyyûn)* ou partisans de l'éternité du monde, les "naturalistes" *(tabî'iyyûn)*, enfin les "théologiens" ou théistes *(ilâhiyyûn)*, qui croient en une divinité suprême et qui correspondent, dans notre chapitre, au groupe des "spirituels" sur lequel nous aurons à revenir. Même si Ibn 'Arabî s'est visiblement inspiré de la classification de Ghazâlî qu'il admire tout

en le critiquant (voir *infra* notre Présentation du Sceau du Livre), plusieurs différences sautent aux yeux. En premier lieu, Ibn 'Arabî ne semble pas englober parmi les *falâsifa* les trois groupes en question comme le fait Ghazâlî dans le *Munqidh*. Au contraire, il identifierait plutôt ces derniers au premier groupe de condamnés, les rationalistes (voir § 76). Ensuite, d'après les indications sommaires du réfutateur des philosophes, les naturalistes de Ghazâlî sont ceux qui se sont adonnés à l'étude des phénomènes de la nature : aussi bien les anatomistes que les physiciens, astrologues et médecins. (Voir l'édition française par Farid Jabre du *Munqidh*, p. 72 n. 2.) Alors que chez notre auteur, ces mêmes naturalistes seraient plutôt les partisans de la médecine aristotélicienne des quatre humeurs et des quatre éléments. Enfin Ghazâlî range parmi les "théistes" des sages réputés divinement inspirés comme Socrate, Aristote ou Platon auxquels la tradition philosophique de l'islam accorde un statut privilégié. Il en va autrement des "spirituels" *(rûhâniyyûn)* visés par Ibn 'Arabî. Leur aspect déplaisant et leurs sentiments malveillants (§ 80) montrent qu'il s'agit des hypocrites et des orgueilleux faisant profession d'islam et de piété parmi les soufis, les docteurs de la Loi et les juristes *('ulamâ', fuqahâ')*. C'est pourquoi ils n'échappent pas au châtiment, excepté un dernier groupe : celui des prophètes et des véridiques.

Quoi qu'il en soit, ces différentes sectes hérétiques représentent les principales déviations par rapport à la "voie droite", telle que la conçoit l'orthodoxie. Ici le théosophe mystique s'efface derrière le théologien épris d'orthodoxie qui dénonce avec véhémence les erreurs des philosophes et autres groupes de penseurs et savants que la condamnation retentissante de Ghazâlî avait déjà mis à l'index. C'est d'ailleurs à l'auteur de la *Réfutation des philosophes*, Ghazâlî, qu'Ibn 'Arabî emprunte les principales thèses qui leur sont reprochées. Les "adeptes de l'intellect", identifiés aux *falâsifa* (§ 76), sont jugés coupables d'avoir vénéré la raison raisonnante à la place de Dieu et de ne

pas avoir accepté de suivre les prophètes, en dépit de leur preuve irréfutable qui est la sagesse divine. Et l'on apprend que c'est leur propre intellect qui les châtie, puisque "c'est lui qu'ils ont adoré" à la place de Dieu. Et la même règle s'applique aux autres types d'idolâtres. Comme tous les accusés, ceux-ci protestent de leur innocence. Et telle est l'argumentation typique des coupables qui disent : "Non ! Jamais de la vie." A leur suite, c'est au tour des partisans de la médecine naturelle d'être "culbutés en enfer", selon l'expression coranique (XXVI, 94). Cette seconde secte est maltraitée par des "anges brutaux" qui rappellent les geôliers des prisonniers de la "deuxième demeure" au chapitre neuf. Ici on leur reproche d'avoir idolâtré les anges, mais lesquels ? Le texte parle de quatre anges qui sont certainement les anges des quatre éléments, puisque aussi bien cette catégorie d'humains a fondé sa science sur la médecine naturelle. Ensuite sont convoqués les partisans de l'éternité du monde ou "matérialistes" (§ 78).

Dans la tradition philosophique de l'islam, le terme *dahriyyûn* vise ceux qui ont professé à la suite d'Aristote l'éternité du monde et son indestructibilité. Doctrine qui a pour conséquence d'exclure le Jugement dernier. A travers le châtiment qui leur est infligé, Ibn 'Arabî dénonce la doctrine anti-islamique comme antichrétienne de l'éternité du monde, confondu à tort avec l'Eternel, qui est Dieu *(al-Dahr)*. Relevons au passage que la polémique sur le *Dahr* (temps indéfini, l'*aiôn* grec), dont le Coran porte la trace, est archaïque et remonte à l'époque du prophète Muhammad. Or le châtiment de ces matérialistes est l'*éternisation* dans l'enfer, comme rétribution du Temps qu'ils ont vénéré au lieu de Dieu. Puis comparaissent les mu'tazilites, jugés impardonnables de s'être *séparés* du tronc communautaire de l'islam primitif, et que les soufis en général renvoient dos à dos avec les théologiens du *kalâm* ash'arite. Leur rationalisme et leur négation des attributs divins confinent à l'agnosticisme *(ta'tîl)*. Enfin viennent les "spiritualistes" de toutes tendances (§ 80 et suiv.) qui sont également

condamnés, à l'exception d'un "huitième groupe" dans lequel Ibn 'Arabî a la prudence de se ranger, aux côtés des véridiques et des prophètes (voir § 82).

Les données du texte sont trop succinctes pour permettre de préciser jusqu'à quel point cette répartition hâtive recoupe la classification plus générale des hôtes de l'enfer en cinq principaux groupes : les agnostiques, les idolâtres, les impies, les hypocrites, et les orgueilleux d'entre les croyants (voir *Fut.*, I, p. 297 ; repris plus en détail p. 301) – ainsi que les cinq degrés de la géhenne (*ibid.*, p. 299). De même, les sept classes de spirituels appartenant au cinquième groupe (§ 80), et qui sont introduits également en enfer, sont en rapport avec les sept cercles et portes d'accès aux régions de l'enfer, puisque la topographie générale de l'enfer et du paradis obéit au système septénaire traditionnel.

Que les quatre premières sectes soient culbutées en enfer et jugées bonnes pour la géhenne confirme simplement l'hostilité d'Ibn 'Arabî à l'égard de tous ceux qui sont étrangers à la voie initiatique du soufisme telle que celui-ci estimait l'illustrer personnellement avec une véhémence parfois autoritaire. A la cinquième catégorie, celle des *spirituels*, il impute deux fautes particulièrement graves. Ceux-ci n'ont pas pris au sérieux les menaces du châtiment divin annoncées dans le Livre révélé. Ils ont cru que leur prétendue divinité pouvait intercéder pour eux. La première critique rappelle les invectives déjà lancées contre différents types d'impiété, et en particulier celle des "allégoristes" déjà sévèrement critiqués au chapitre six (§ 39). Sachant qu'ils comptent parmi les "partisans de l'esprit", ces hommes ne sont donc pas de simples mécréants. S'ils ont péché contre l'esprit, c'est pour avoir méconnu la puissance de Dieu "qui fait vivre et qui fait mourir" – et c'est cet esprit qui les condamne. Quant au second reproche, il vise ceux qui, ayant cru avoir atteint la *theosis*, en sont venus à se prendre pour Dieu. Déjà il leur avait été dit : Comment osez-vous prétendre que vous êtes moi et que je suis

vous ? (*supra*, § 38). Peut-être Ibn 'Arabî vise-t-il aussi dans cette réprobation les fameux paradoxes mystiques de Hallâj (Je suis Dieu !) et Bastâmî (Gloire à moi !).

Si seul le huitième groupe, dont fait partie le shaykh, obtient la "satisfaction de Dieu" *(ridâ)* et est admis au paradis, c'est précisément pour n'avoir recherché que Lui seul – entendons la pure essence.

La typologie du soufisme classique mentionne déjà sept "catégories de *rûhâniyyûn*", comme le montre l'enseignement de Kharrâz, auquel Ibn 'Arabî voue d'ailleurs une admiration spéciale. (Voir P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 235 et suiv.) Mais les spirituels décrits ici n'ont rien de commun avec les itinérants vers Dieu adeptes de l'union mystique et de l'esseulement dans le *tawhîd*, célébrés par des soufis tels que Kharrâz ou Ansârî. La vision d'Ibn 'Arabî nous les montre remplis d'impiété et tourmentés par le feu secret des passions, affectant une spiritualité aussi douteuse que celle des pharisiens et des scribes dénoncés par Jésus dans l'Evangile.

Après les avoir expédiés dans la géhenne, c'est avec une tranquille bonne conscience que notre pieux gnostique, à qui Dieu "n'a rien à reprocher", déclare : "Quant à moi, j'entrais au paradis en compagnie du huitième groupe" (§ 82). Cette admission triomphale du shaykh auprès des "prophètes" et des "véridiques" dans le paradis de la contemplation unitaire est suspendue à l'achèvement du temps de la *sharî'a* muhammadienne figurée par le "règne du *Mîm*". Et ce temps ne peut être abrogé qu'avec l'inauguration du temps messianique lié à la venue du *Mahdî* avec ses ministres (*Fut.*, III, p. 327 et suiv.). C'est précisément ce dernier groupe des *rûhâniyyûn* que le shaykh est invité à rejoindre "quand le *Mîm* aura pris fin". D'après une exégèse implicite du verset LVII, 4 (Dieu est *avec* vous où que vous soyez), la *ma'iyya* désigne en effet la solidarité ou coexistence spirituelle des âmes des justes et des prophètes avec Dieu. (Voir *Kitâb al-Tajalliyât*, n° 10.) Par une vision eschatologique anticipée, le témoin du jour du Jugement voit

le temps de la loi muhammadienne (le *Mîm*) se résorber dans la durée pure de la contemplation symbolisée par les soixante-dix mille voiles de la *ma'iyya*. Le huitième groupe apparaît homologué au Jour de Dieu, correspondant au huitième millénaire de l'eschatologie religieuse. Et c'est l'avènement messianique et la rétribution de chacun selon ses œuvres, dont notre visionnaire est l'acteur principal, en tant que délégué du souverain juge.

Cette dernière perspective implique la résorption de tous les voiles, y compris le temps qualitatif pur de la coexistence divine attribuée aux prophètes et véridiques du huitième groupe. A l'unisson ils demandent : "Seigneur notre Dieu, que nous as-tu promis ?" (§ 82). On trouve là un écho du verset VII, 44 où les paradisiaques déclarent aux habitants de l'enfer : "Nous avons trouvé (réalisé) que ce que notre Seigneur nous avait promis est vrai ! Avez-vous trouvé que ce que votre Seigneur vous avait promis est vrai ?" Tel est l'accomplissement de la "promesse et la menace" *(wa'd wa wa'îd)* au jour du Jugement.

Très frappante est la substitution mentale du shaykh au Messie eschatologique dans le dénouement de cette vision (§ 83). Comme l'implique sa sotériologie, la manifestation du "Sceau de la *walâya*" auquel il s'identifie dans ses visions est en rapport avec la parousie du *Mahdî*.

La lecture de ce dernier chapitre laisse une impression assez pénible, moins à cause des perspectives du Jugement dernier qu'en raison de l'intolérance et de l'esprit d'inquisition qu'y révèle le jeune Ibn 'Arabî. Il y a là un reflet de la mentalité des docteurs de la Loi garants de l'orthodoxie, et hostiles aux philosophes, qui étaient en faveur sous la dynastie almohade (d'origine berbère), dans l'Andalousie natale d'Ibn 'Arabî. Comme l'observait très justement Louis Gardet à propos de l'évolution des mentalités jusqu'à l'âge moderne dans l'islam, la problématique ne se renouvelle pas, les adversaires à pourfendre, ce sont toujours les vieux mu'tazilites du

IX[e] siècle et les *falâsifa* des XII[e] et XIII[e] siècles (*Les Hommes de l'islam*, p. 305).

La condamnation théâtrale d'Ibn 'Arabî, suivant l'exemple de Ghazâlî, confirme la justesse de ce propos. Pour plus de détails sur la polémique ghazalienne contre les philosophes, voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 259 et suiv. Notre intrépide visionnaire, déployant son imagination ardente sur fond d'eschatologie coranique, expédie en enfer toutes les sectes de l'islam sauf une : la fameuse huitième classe, identifiée à l'élite des spirituels initiés au *tawhîd* ésotérique, et dont il a conscience de faire partie. Certains penseront que ces pages sont à verser au dossier déjà lourd des procès menés contre les hérétiques par les grands docteurs en théologie, lesquels en Islam comme en chrétienté se sont arrogé le droit de juger les autres au nom de Dieu en se plaçant eux-mêmes audelà du jugement. Et c'est un Dieu vengeur et implacable qu'ils font siéger au tribunal de leur conscience, quels que soient les artifices employés pour attribuer ce jugement aux idoles de l'âme. Car la rétribution des œuvres s'accomplit ici par les œuvres elles-mêmes. Frappante est la conviction du shaykh se faisant décerner un certificat de bonne conduite et proclamer innocent par le même juge divin qui culbute en enfer les différentes sectes coupables de s'être écartées de la voie droite. Seul est jugé irréprochable le parti du shaykh qui se range auprès des véridiques, et s'abrite prudemment "sous la tribune de la sécurité". N'y a-t-il pas là quelque hypocrisie mâtinée d'orgueil ?

Ce n'est pas tout. Après être entré au paradis en compagnie du huitième groupe, quand le temps de la coexistence bienheureuse dans la contemplation divine est rédimé, voici "qu'il se révèle à eux sous la forme de la connaissance" et que cette vision les comble de bonheur (§ 83). Il y a ambiguïté volontaire sur le sujet de cette phrase : Il : Dieu ou le shaykh ? Car il est dit au témoin de cette contemplation : "Cette forme de la connaissance c'est la tienne, surgis sous cette forme devant eux." Ibn 'Arabî pense comme Maître Eckhart que la vision béatifique est une connaissance essentiellement intellectuelle qui transcende l'amour. "Je suis bienheureux seulement parce que Dieu est intellect et que je le reconnais." (*Sermons*, trad. Ancelet-Hustache, p. 103, et son introduction, p. 100.) De même le *Shaykh al-akbar* conçoit le bonheur suprême comme étant la révélation de la "forme de la connaissance" *(sûrat al-'ilm)*, à laquelle il s'identifie, et qui apparaît comme son idole privilégiée. On peut se demander si un tel culte vaut mieux que celui rendu à l'intellect par les *falâsifa*. Précisément, notre théosophe attribue parfois à l'intellect universel une fonction tellement insigne que des esprits malveillants pourraient l'accuser de *shirk 'aqli*, sachant que l'intellect est certainement le voile le plus difficile à écarter de la voie de Dieu. (Voir par exemple sa doxologie à l'intellect inaugurant *Le Livre des Théophanies*.) Après avoir reçu l'ordre de "représenter" Dieu sous l'attribut de la science, il métamorphose par cette révélation le feu du châtiment en pure lumière. Et voici que l'enfer devient paradis. C'est là un des nombreux exemples censés illustrer la thèse controversée de la non-éternité du châtiment. Le shaykh s'applique personnellement le verset où il est dit au Prophète : "Nous ne t'avons envoyé que comme miséricorde envers les mondes" (XXI, 107). Pour ces conceptions, voir C. Addas, *Ibn 'Arabî...*, p. 188 ; et *Fusûs*, I, p. 169.

Même si cette vision du Jugement dernier se déroule dans le *Malakût* de l'âme inquiète d'un adepte intransigeant de la voie unitive, plaise à Dieu que ceux qui n'appartiennent pas au huitième groupe des véridiques aient été soustraits à la colère du shaykh par la clémence du miséricordieux, sachant que "Dieu est l'ami de ceux qui croient", même si leur foi n'est pas conforme aux critères du Dieu d'Ibn 'Arabî.

SCEAU DU LIVRE

Le lecteur qui pense trouver dans cette conclusion, pourtant assez développée, un rapide *ta'wîl* (herméneutique spirituelle) ou un commentaire succinct des chapitres qui précèdent sera peut-être déçu. C'est seulement à l'occasion de séances de lecture de ses propres traités qu'Ibn 'Arabî accompagnait ses certificats de *samâ'* de quelques explications orales portant uniquement sur des points de doctrine délicats. Même si en l'occurrence quelques clés de lecture et éclaircissements seraient bienvenus, ce n'est point dans cette conclusion qu'on les trouvera. Du reste, rien ne peut remplacer la "vue pénétrante" et le dévoilement intérieur (§ 86) que Dieu accorde à ceux qui s'efforcent vers Lui d'un zèle sincère et d'un cœur purifié. Ou l'on est par vocation un adepte de ces Contemplations, et alors on peut les comprendre implicitement, ou bien la porte en demeure fermée, et tout commentaire *a posteriori* apparaît superflu. (Voir déjà le Prologue, et § 82.)

Comme il le fait observer, le but de ces pages est de confirmer la validité de ces dévoilements noétiques et de ces Contemplations hiératiques par le triple "témoignage digne de foi" tiré du Coran, des *hadîth* du Prophète et de la tradition (§ 87 à 89). Cette brève justification est suivie d'une leçon sur la connaissance illuminative par le cœur (§ 90 à 97) et se termine par une apologie des degrés de la rectitude (§ 104). C'est donc pour édifier son auditoire et pour certifier l'authenticité de son enseignement qu'Ibn 'Arabî invoque l'autorité du Livre saint et de la Sunna, pour offrir ensuite un aperçu sur la gnoséologie du cœur dont les différentes "facettes" sont tournées vers les présences divines *(hadarât)* durant le parcours de la voie. On relève au passage le *hadîth* de la malléabilité du cœur qui est "entre les doigts du Miséricordieux" (voir § 106).

Il faut remarquer la sélection des versets coraniques en tête desquels figure le don de la connaissance innée (XVIII, 65)

qui préside à la guidance des prophètes et des *awliyâ'* (§ 87). C'est sous la directive de la sagesse divinement inspirée qu'Ibn 'Arabî place la rédaction de son traité. La même démarche motive le choix de quelques *hadîth* du Prophète. Quelques aphorismes sur la science divine sont présentés comme relevant de la tradition prophétique, mais leur style est trop moderne et porte la marque de l'auteur (§ 88). La science est une lumière que Dieu a déposée dans les cœurs intègres. Elle y brille comme une lampe. Plus probant est le célèbre *hadîth al-nawâfil* instaurant le serviteur rapproché comme porte-parole de Dieu *(ibid.)*.

Parmi les sources traditionnelles (§ 89), le shaykh retient les témoignages exaltant la grandeur de Dieu et le caractère inépuisable de sa sagesse qui s'exprime dans le Livre saint. C'est surtout le propos du premier Imâm 'Alî évoquant le mystère de l'*Alif* du "Nom suprême" *(Ism a'zam : Allah)* qui mérite attention. Sans doute est-ce là une allusion à la fameuse *"khutbat al-bayân"*. D'après la version horufite (kabbalistique) de ce prône, 'Alî prononça soixante-dix formules de louanges sans recourir à l'*Alif*, ce qui, du point de vue grammatical, est un exploit. Cet enseignement sur la transcendance de l'*Alif*, symbole de l'essence, s'est perpétué dans la tradition hermétique transmise par le sixième Imâm Ja'far Sâdiq, à travers son célèbre disciple Jâbir Ibn Hayyân, dont l'auteur des *Futûhât* se réclame volontiers. (Pour les sources, on se reportera aux *Illuminations de La Mecque*, Sindbad, 1988, chapitre huit, p. 439 et suiv. Voir également *R. I., Kitâb al-Mîm*, p. 4 ; *Kitâb al-Alif* ; et *Le Livre des Théophanies*, au Prologue. Sur l'*Alif* silencieux et les lettres parlantes, voir chapitre cinq, § 26.)

Cette *triple* confirmation fondée sur le Livre révélé, le *hadîth* et la Sunna vise à légitimer la voie du *kashf* (dévoilement, connaissance visionnaire) permettant de décrypter le sens ésotérique du *Livre des Contemplations* et la floraison de ses symboles.

La suite de l'argumentation porte essentiellement sur les modalités d'acquisition des réalités divines grâce à la connaissance du

cœur en tant que pivot central des théophanies (§ 90 à 103). Ibn ʿArabî a rédigé sur le même sujet un opuscule (adressé à l'imâm théologien Fakhr ad-Dîn Râzî) intitulé *Epître sur les facettes du cœur*. Il s'agit là d'un *leitmotiv* du soufisme, et son exposé s'inspire nettement d'un des plus célèbres traités de l'*Ihyâ* de Ghazâlî. Nous pensons au fameux traité intitulé *Kitâb Sharh ʿajâʾib al-qalb* (vol. III, notamment p. 12, 13 et 25), qui demeure, avec les sections correspondantes du *Qût al-qulûb* de Makkî, une des références classiques. Ghazâlî y dégage notamment le symbolisme du cœur qu'il compare à un miroir, à une perle dans sa conque, à une coupole avec ses différents orifices.

Les théosophes, écrit Ibn ʿArabî, représentent le cœur comme un miroir de forme circulaire comportant "six ou huit facettes" (§ 91), chacune déterminant une orientation théophanique particulière vers le divin. Leur ensemble représente les modes d'accès à la connaissance mystique. L'exposition du thème prend un tour polémique, car Ibn ʿArabî a conscience d'en donner une interprétation sensiblement différente de celle de Ghazâlî. Et il introduit au beau milieu de son développement deux digressions étroitement liées, à savoir : une controverse d'école sur le nombre des aspects du cœur, et une argumentation portant sur l'article de Ghazâlî contre l'innovation doctrinale. Nous allons examiner ces deux points.

Dans la mesure où le cœur du gnostique se "tourne" vers Dieu dans la contemplation, chacun de ses actes d'orientation *(tawajjuhât)* est comme une face ou "facette" *(wajh)* disposée à recevoir l'influx de sa lumière. Comme les orifices de la coupole du microcosme spirituel chez Ghazâlî, ces facettes du cœur sont autant de portes donnant accès à la contemplation. En effet, la catharsis du soufi conditionne l'effusion des différentes "présences théophaniques" qui viennent l'illuminer et le rendre progressivement brillant et limpide, tel un miroir. Le mystique fait l'apprentissage des "mœurs de Dieu" en se conformant aux disciplines ascétiques et aux luttes spirituelles qui doivent le mener à l'union parfaite dans la volonté et l'amour divin (voir § 94).

La méthode d'introspection permettant d'ouvrir le microcosme intérieur à l'impact des différentes présences théophaniques énumérées rappelle évidemment la technique soufie de la "prière" ou "invocation du cœur" *(dhikr al-qalb)*, universellement pratiquée par les hommes de la voie. En tant que réceptacle épiphanique des attributs de la divinité, l'organe subtil *(latîfa)* du cœur reste l'instrument privilégié de l'*unio mystica*. C'est ce que montre l'énumération des différentes Présences divines que l'auteur associe aux règles disciplinaires du soufisme. Il y a ainsi : la lutte et les exercices ascétiques, la soumission et l'abandon confiant, la méditation, le *samâʿ*, ou écoute de Dieu, enfin l'affranchissement et l'annihilation mystique (§ 95). L'énumération de ces *hadarât* est conçue dans l'ordre ascendant de la voie unitive.

Ibn ʿArabî relève un "désaccord" parmi les théosophes et les détecteurs spirituels concernant le nombre de ces facettes du cœur, six selon certains, huit selon d'autres. L'enjeu semble être l'herméneutique de la connaissance que les théologiens du *kalâm* – ici les ashʿarites – conçoivent bien différemment des soufis, du fait qu'ils excluent le dévoilement intérieur et l'inspiration mystique dont se réclament ces derniers (voir § 97). L'argumentation est plutôt laborieuse, et le shaykh ne définit pas clairement sa position sur ce point de doctrine. Il renvoie à un de ses opuscules censé résoudre le problème, et se contente ici d'écarter l'hypothèse d'une neuvième facette, car la sagesse de Dieu l'interdit. Cette polémique vise peut-être à préserver le cas d'exception suivant. A savoir que "les attributs de la majesté divine étant innombrables", on peut admettre que les aspects de la connaissance du cœur sont en nombre indéfini. Pour se défendre d'une non-conformité avec Ghazâlî qui condamne l'innovation *(bidʿa)* en matière doctrinale (§ 92), Ibn ʿArabî affirme avec insistance être "venu à bout" de l'objection dogmatique de Ghazâlî rappelant : "Il n'est pas possible (pas permis) d'innover à partir de ce monde." (Comparer l'interprétation de cette

citation dans *R. I.*, *Masâ'il*, question 38, p. 27.) Or il apparaît ceci. Ibn 'Arabî rattache ce propos de Ghazâlî à son interprétation du califat adamique intronisant l'homme parfait. D'après le contexte du paragraphe 92, telle est précisément l'innovation divine *(bid'a)* que le shaykh a en vue, puisque l'homme est le suprême aboutissement métaphysique dans le plan de la création. Reprenant cette idée dans un passage des *Futûhât* (I, p. 259), où il cite encore cet article de Ghazâlî, le shaykh remarque : "Il n'y a pas de plus parfaite forme à concevoir que celle dont est créé l'homme parfait." Il vise ainsi la nature divine qui se trouve cachée sous la forme humaine. Ce qui lui permet de conclure qu'"il existe alors dans le monde une chose plus parfaite que la forme humaine qui est la Présence divine".

Si nous avons bien cerné l'enjeu de cette argumentation, la conception théosophique de l'homme parfait chargé de manifester le mystère de l'essence et des attributs divins en ce monde implique que c'est Dieu même qui "innove" dans l'autre monde (dans le plérome) en décidant d'instaurer un "vicaire sur la terre" chargé de témoigner et de répondre de lui (Coran, II, 30). Si bien que l'"innovation" vient de Dieu *(al-Badî')*, et ne relève pas d'une coupable initiative de l'homme. Or, le réceptacle de la *fitra* adamique est précisément le cœur qui est l'organe de Dieu dans lequel ont été déposés en germes toutes les connaissances et toutes les théophanies qui filtrent du monde suprasensible en ce monde-ci. Bien que l'auteur de l'*Ihyâ'* soit lui-même un adepte convaincu de l'anthropologie spirituelle, et de la légitimité du recours à l'intuition mystique, Ibn 'Arabî veut élargir le champ noétique de la contemplation du cœur. Le même argument (soutenu dans *Fut.*, IV, p. 316) établit que c'est par l'effet d'une prérogative divine qu'Adam est appelé à rénover par sa venue en ce monde tout ce qui apparaît vétuste et périmé. Or, dit-il : "Tout ce qui existe est instauré *(mubtada')* par Dieu qui est l'innovateur" *(ibid.)*. Il saute aux yeux qu'Ibn 'Arabî innove en s'abritant derrière le

nom du *Badî'*, pour contourner l'interdiction de Ghazâlî et asseoir son anthropologie spirituelle.

Je crois que cette analyse éclaire la portée de la discussion. Ibn 'Arabî ne veut pas être taxé d'innovation en matière doctrinale, bien qu'il n'ait jamais rien fait d'autre, pour notre plus grand profit. Le ton devient presque sarcastique à l'endroit de ceux qui pourraient lui en faire reproche : ceux-là sont "trop bornés pour saisir la portée supérieure" de son enseignement (§ 92). Et ce message s'adresse à un auditoire plus large que celui de ses adeptes, son souci étant de ne pas se mettre à dos les partisans du théologien Ghazâlî, dont l'autorité est universellement admise.

Quoi qu'il en soit du nombre de ces facettes du cœur et de leurs homologations variables aux présences divines, elles ont la vertu d'associer les lumières de la contemplation aux degrés de la purification. Et l'auteur de rappeler que "la théophanie se produit dans la mesure où le miroir du cœur devient pur et limpide, et que le dévoilement advient dans la mesure où s'ouvre une des portes de la volonté" (§ 98). En effet, au départ le cœur est recouvert comme d'une "pellicule de rouille" qui fait écran entre lui et la théophanie et qui déforme sa vision, comme la myopie pour l'œil. Cette rouille qui corrompt le cœur vient de l'amoncellement des voiles illusoires et des formes sensibles auxquelles s'est attachée l'âme charnelle avant de s'engager résolument sur la voie de la résurrection spirituelle.

C'est sur cette dernière perspective qu'insiste Ibn 'Arabî en conclusion, proposant une exégèse de la "voie droite" *(al-sirât al-mustaqîm)*. Il va de soi que la "droiture" ou rectitude (*istiqâma*, § 104 et suiv.) dont Ibn 'Arabî fait l'éloge vise à rétablir l'homme dans la parfaite stature divine qui est celle d'Adam avant sa chute du paradis. C'est ce qu'indique le verset où il est dit : "Nous avons créé l'homme dans la meilleure stature puis nous l'avons ramené au plan le plus inférieur" (XCV, 5). La reconquête de la belle stature implique un redressement éthique et

spirituel envisagé selon *sept degrés* de droiture ayant respectivement pour critères les trois aspects de la conformité au prophète Muhammad comme éclaireur providentiel de la "voie droite". D'après un *hadîth* sous-entendu ici, le Prophète a déclaré : "La *sharî'a* (loi religieuse), ce sont mes paroles *(aqwâlî)*, la *tarîqa* (voie spirituelle), ce sont mes actions *(af'âlî)*, la *haqîqa* (vérité divine), ce sont mes états intérieurs *(ahwâlî)*." Il est très rare que l'homme puisse réunir les trois aspects de la droiture requise : la droiture par la parole, par l'action et par le cœur. Le véritable adepte de la rectitude est "l'homme droit par sa parole, par son action et par son cœur". Celui-là est le parfait accompli. Il a réalisé en lui-même l'ordre intimé par Dieu au Prophète : "Redresse-toi comme il t'est ordonné" (XI, 112). Cette noble conception de la rectitude (voir encore *Fut.*, II, p. 216) est un *ethos* commun à l'islam et au christianisme. Il s'agit, déclare saint Paul, de "constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ" (Ephésiens, IV, 13). On laissera le dernier mot au jeune maître : "Le vrai sage est celui qui est gouverné par la sagesse et captivé par l'écoute du prône divin... qui le fait s'appliquer à la vigilance dans chaque instant de sa vie" (§ 102).

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DES SECRETS SANCTISSIMES ET DES LEVERS DES LUMIÈRES DIVINES

Texte arabe

فهرست الكتاب

١٠٣ - فالنّبيّ - صلّى اللّه عليه وسلّم - قد قال : " ربّ حامل فقه ليس بفقيه ، إنّما هي أمانة عنده ، يُؤديها إلى غيره " (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (الجمعة ٦٢ : ٥) . فإذا صدرتْ منك حكمة ، فانظرها في نفسك . فإن كنتَ قد تحلّيتَ بها ، فأنتَ صاحبها ، وإن رأيتَ نفسك عارية عنها فأنتَ لها حامل ومسؤول عنها . وتحقيق هذا ‹ هو › أن تنظر الى إستقامتك على الطَّريق الأوضح ، والمَهْيع السَّديد والميزان الأرجح في قولك وفعلك وقلبك .

١٠٤ - فاعلم أنّ النّاس في الإستقامة سبعة أقسام : فقسمين لهما الفضل ، والخمسة ‹ الأخرى › عليهم الدرَك . فمستقيم بقوله وفعله وقلبه ، ومستقيم بفعله وقلبه دون قوله . فهذان لهما الفضل ، والاوّل أعلى . ومستقيم بقوله وفعله دون قلبه يُرَجّىءُ له النَّفْع بغيره . ومستقيم بقوله و قلبه دون فعله . ومستقيم بقلبه دون فعله وقوله . و مستقيم بفعله دون قوله وقلبه . ومستقيم بقوله دون فعله وقلبه .

١٠٥ - فهؤلاء عليهم ‹ الاستقامة › ، لا لهم . لكن بعضهم فوق بعض . وأعني " بالاستقامة في القول " أن يرشد غيره بقوله إلى الصِّراط المستقيم . وقد يكون عريّاً ممّا يرشد إليه . فهذا نعني بالإستقامة . ويجمع ذلك مثال واحد : وهو رجل تفقه في أمر صلاته وحَقَّقَها ، ثمّ علّمه غيره . " فهذا مستقيم في قوله " . ثمّ حضر وقْته فأدّاها على حدّ ما علّمه وحافظ على أركانها الظّاهرة . فهذا " مستقيم في فعله " . ثمّ علِم أنّ مراد اللّه منه في تلك الصلاة حضور قلبه لمناجاته، فاحضره . فهذا " مستقيم بقلبه " . ثمّ احمل هذا المثال على ما بقي من الأقسام ‹ الأخرى › ، تجده واضحاً إن شاء اللّه .

١٠٦ - ثمّ اعلم أنّ العِلل التي تصُدك عن طريق الإستقامة الكاملة غير منحصرة ؛ مستقرّها كتاب اللّه و حديث رسوله ، صلّى اللّه عليه

وسلّم . فلا تأمن مكرْ اللّه ، فإنّه (لا يأمَن مكرَ اللّه إلا القومُ الخاسرون) (الأعراف ٧ : ٩٩) . وأنّى لك بالأمن ، ورسول الله يقول : " إنّي أستغفرك ممّا علمتُ وممّا لم أعلم " . فقيل له : " أتخاف يارسولَ اللّه ؟" قال : " وما يؤمنني ، والقلب بين اصبعين من أصابع الرحمن ، يُقَلِّبُه كيف شاء " . واللّه تعالى يقول : (وبَدا لهُم من اللّه مالم يكونوا يحتسبون) (الزمر ٣٩ : ٤٧)

١٠٧ - فاعلم أنّ الانسان محلّ للتَّغيير ، قابل لكلّ صفة ترد عليه . فكن على حذر ما دام تركيبك . قال تعالى لموسى في التوراة : " يا ابن آدم ، لا تأمن مكري " حتّى تجوز على الصراط ، فالآفات كثيرة والخطوب . " والطريق دقيق ، أدَقّ من الشَّعْر وأحَدّ من السَّيف " لا يثبُت عليه إلاّ أهل العناية . فكن على حذر ، وإن أردت أنوارهم وأسرارهم فاسلك آثارهم .

والحمد للّه ربّ العالمين ، وصلّى اللّه على سيدنا محمّد خاتم النبيين .

الارادة والمحبّة من قلبه ، فبادرتْ الجوارح بالطّاعة للقلب ، إذ هو مالِكها وسيّدها . فاستعمل الأفكار وعلّق الهِمّة وتخلّق بأخلاق اللّه ، وغسل قلبه بماء المراقبة حتّى يتخلّى عن القلب صداء الأغيار ، وتتجلّى فيه حضرات الأسرار الإلهيّة .

٩٥ - فالوجه ينظر الى حضرة الإحكام ، وصقالُة ذلك الوجه بالمجاهدات . والوجه ينظر إلى حضرة الاختيار و التّدبير ، وصقالة ذلك الوجه بالتّسليم والتفويض . و الوجه ينظر إلى حضرة الإبداع ، وصقالة ذلك الوجه بالفكر والإعتبار . والوجه ينظر الى حضرة الخطاب ، وصقالتُه بخلع الأكوان . والوجه ينظر الى حضرة الحياة ، وصقالتُه بالتّبرئة والفناء - وهو الوجه الثّامن عند من أثبتها ثمانية . والوجه ينظر إلى حضرة ما لا ينقال ، وصقالته بالرجوع الى العدم . < وإليه أشار الخبر > : " يا أهل يثرب لا مقام لكم " .

٩٦ - وأمّا الوجهان اللّذان هما محلّ الخلاف ، فأهل السّتة صرفوهما إلى حضرة الأحكام ، وغيرهما . قال أنّ أحدهما ينظر إلى حضرة المشاهدة وصقالته ببيع النفس ، والآخر ينظر إلى حضرة السّماع وصقالته بالصّمت والأدب .

٩٧ - وليس ثمّ وجه تاسع ، ولا كشف لها سبحانه حضرة زائدة على هذه الثّمانية ؛ فكانت تُجهَلها إذ ليس لها وجهُ تجلّى فيه للحكمة الإلهية التي سبقت بالإرادة القديمة . وهنا موضع نزاع بين الأشعريّة والصّوفيّة ، دقيق لا يتفطّن له إلا صاحب ذوق .

٩٨ - ثمّ لتعلم أنّ لهذه الحضرات أبواباً في مقابلة ما على وجه المرآة من الصداء . تسمّى أبواب المشيئة ، فعلى قدر ما تكون الصقالة يكون التجلّى ، وعلى قدر ما يُفتَح من الأبواب يكون الكشف . فليس كلّ مرآة مجلوّة يكشف لها ؛ لكنّها معدّة لقبول الصور .

٩٩ - كذلك ليس كلّ من سلك هذا الطريق يكشف له قد يُدَّخر له الى يوم القيامة - أعني قيامته - كما تدّخر المرآة المحسوسة ليومٍ ما ، وإلاّ لأيّ معنى صُقِلتْ أو لأيّ فائدة وُجدتْ . لكن تلوح < مرآة القلب > لها بوارق من المطلوب ، وإن كانت لا تخلّى عن الصّور < المحسوسة >. لكن الصور التي قصدنا في هذا الباب < هي > صور مخصوصة إنفردت بها مرآة أهل الحقائق .

١٠٠ - فإذا رقيتَ الى هذه المنازل واطّلعتَ على هذه المقامات ، صارت الغيوب مشاهدة في حقّك ؛ أعنى غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين ، لا ما في بطن فلان أو أمر ما . فإنّ تلك مكاشفات السّالكين ، وإن تشوّش عليك خاطرك و لم ترزق الإيمان بهذه المقام ، فقد أجرى اللّه لك في ظاهر الكون مثالاً ترتقي به إلى ما ذكرنا ، و هي المرآة المحسوسة < التّي > تتجلّى فيها صُور المحسوسات على قدر صقالتها و جلائها .

١٠١ - وقد نبّه على ذلك سيّد البشر صلّى اللّه عليه و سلّم ، حيث قال : " إنّ القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد " . قال < أحد > : فما جلائها ؟ قال < النبيّ > : " ذكْر اللّه و تلاوة القرآن " . فقديماً نُصِبتْ الأمثال أدلّة لِعلوم ربانيّة ، فمَن وقف مع المثال ضلّ ، ومن رقي عنه إلى الحقيقة إهتدى .

١٠٢ - ثمّ لتعلم أنّ لهذه الحضرات أسراراً ظاهرةً و أسراراً باطنةً . فالأسرار الظّاهرة لأهل الاستدراج ، و الباطنة لأهل الحقائق . فليس كلّ حكيم حكيماً . بل الحكيم من حَكَمَتْه الحكمة و قيّدتْه بالوقوف عند فصل الخطاب ، و مَن منعتْه أن ينظر الى سوى خالقه ، ومَن لازم المراقبة على كلّ أحيانه . فليس من نطق بالحكمة ولم تظهر آثارها عليه يُسمّى حكيماً .

علما) (الكهف ١٨ : ٦٥) . (واتّقُوا اللّه ويعلّمكم اللّه) (البقرة ٢ : ٢٨٢) . (يُؤتي الحكمة مَن يشاءُ) (البقرة ٢ : ٢٦٩) .

(وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم) . (الأنعام ٦ : ٨٣) . (أو من كان ميّتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في النّاس) . (الأنعام ٦ : ١٢٢) . (والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلنا) . (العنكبوت ٢٩ : ٦٩) (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا) . (الأعراف ٧ : ١٧٥) .

٨٨ - وأمّا الأخبار ، فقوله صلّى اللّه عليه و سلّم : " من عمل بما علم أورثه اللّهُ عِلْمَ ما لم يعلمَ " . وقال ‹ النّبيّ › : " العلم نور يضعه اللّه في قلب سليم " . وقال : " لإنّ من العلم كهيئة المكنون ؛ لا يعلمه إلاّ العالمون باللّه " . وقال - حكاية عن ربّه : " لا يزال العبد يتّقرب اليّ بالنوافل حتّى أحبّه . فإذا أحببتُه كنتُ له سمعاً وبصراً ... " الحديث. وفي حديث آخر : " القلوب أوعية ، لكن قلب أجرد فيه سراجُ يزهر ، فذلك قلب المؤمن . "

٨٩ - و أمّا الآثار ، فقد قال عَلِي - رضى اللّه عنه - و ضرب بيدَه إلى صدره : " إنّ هُنا لعلوماً جَمّة ، لو وجدت لها حمَله " . و قال إبن عبّاس في قوله تعالى : (اللّه الذي خَلَقَ سَبْع سموات و مِن الارض مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّل الامرُ بَيْنَهُنَّ) (الطلاق ٦٥ : ١٢) : " لو ذكرتُ تفسيره لرجمتموني " . و في رواية ‹ أخرى › : " لقُلتم انّي كافر ". وقال عَلِي - رضي اللّه عنه : " لو أُذِن لي أن أتكلّم في الألِف من الحمد للّه ، لتكلّمتُ فيه سبعين . وقرأ إلى أمثال هذا ممّا لا يحصى كبره " .

٩٠ - و هذه هي العلوم التي إختصّ اللّه بها بعض عباده و ‹ التي › نهى عن كشفها لغير أهلها في الكتاب والسُنّة . وَفَقَك اللّه و سدَّدك السَّبيل . فحصول هذه العلوم المذكورة له شروط كثيرة لمن يطلب تحقيقها . فهي في قلوب أهل التّحقيق ، ولا يفي بها إلا أهل العناية

والتَّوفيق السَّالكين سوى الطريق .

٩١ - فنقول : إنّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق و المكاشفات . ‹ و هو › كالمرآة المستديرة لها ستّة أوجه - و قال بعضهم ثمانية . هذا مَحلّ خلاف ، و لولا التَّطويل و خروجاً عمّا قصدناه من الاختصار ، لأزلنا الخلاف وبَيَّنَا وجه الجمع بين هذين المقامين بأدلّةٍ قاطعةٍ . لكنّا تمّمنا هذا المقصد في كتابنا " المترجم بجلا القلوب". و لا يُلْتَفت إلى مَن زاد لها وجهاً تاسعاً ، لأنّ الحكمة الالهيّة منعت ذلك - و إلاّ في الإمكان أن يوجد لها من الوجوه ما لا يتناهى ، إذ صفات الجلال لا تُحْصَى .

٩٢ - ولعلّك تقول : نستشعر من هذا القول الذي ذكرتَه مناقضة الإمام أبى حامد ‹ الغزالي › يقول : « ليس في الامكان أبدع من هذا العالم » . نعم ! يشعر ذلك عند من يقصر إدراكه عن الإطّلاع إلى هذه العلوم السماويّة . وأمّا عند من محض عن كلامنا وبحث عن حقيقة ما أشرنا اليه يرى أنّ لا مناقضة بينهما . وقد شبعنا القول بالأدلّة الواضحة في شرح كلام الإمام أبى حامد - رضى اللّه عنه - : " وليس في الامكان أبدع من هذا العالم " في " كتاب الجمع والتفصيل في معاني التنزيل " لَمّا تكلّمنا على قوله - تعالى - : (وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعل في الارض خليفة) (البقرة ٢ : ٣٠) .

٩٣- ثمّ نقول : " قد جعل اللّه في مقابلة كلّ وجه من وجوه القلب حضرةً تقابلها من أُمّهات الحضرات الإلهيّة تقابله . فمَهْما جلّى وجه من هذه الوجوه تجلّت تلك الحضرة فيه . فإذا أراد سبحانه أن يمنح بمدّة من هذه العلوم شيئاً ، تولّى سبحانه بتوفيقه مرآة قلبه ، فنظرها بعين اللُّطف و التَّوفيق وأمدّها ببحر التَّوحيد .

٩٤ - فاهتدى ذلك الموفّق للرياضات والمجاهدات ، و ‹ هو › وجد

شيءٍ (الملك ٦٧ : ٩) أخسَؤُا فلا حجّة لكم " . فكبكبوا على وجوههم في نار جهنّم .

٧٩ - " أين المُعتزلة الّذين اعتزلوا عن الصِّراط المستقيم ؟ " فأوتى بهم أجمعين ، فقيل لهم : إدَّعَيْتم الربوبيّة تقولوا : " ما شئنا فعلنا . " فسحبوا على وجوهم في نار جهنّم .

٨٠ - " أين الروحانيّون ؟ " فأُوتي بهم . فرأيتُهم أقبح النَّاس صوراً وأشمت النَّاس حالاً ، إلاّ طائفة واحدة منهم < الّتي > عزلت عنهم في كنف النبيين و الصِّدِّيقين تحت سُرادق الأمن . فقال لي < الحقّ > : " إنْتَظِم مَعَهُم إن أردتَ النجاة ، وأسلك سبيلهم . < لكن > لا تنتظم معهم ما دام " الميم " . فاذا فَنَى الميم ، فإنْتظِم ما دامت " المعيّة " . فإذا فنيتْ المعيّة ، فاحكم بما شئتَ . ولا جُناح عليك " .

٨١ - ورأيتُ السَّبعة الأحزاب من الرّوحانيين قد سُئلوا و< هم > صاروا محجوجين . قد لعبتْ بهم الأهواءُ و استواهم الشَّياطين . فاستعاذ جميع الطَّوائف منهم ومن عذابهم ، وحصلوا بين طباق النِّيران . " هذا الذي كنتم به تكذّبون . أين لاهوتكم يشفع في ناسُوتكم ؟ " وقل : " جاء الحقُّ و زهق الباطل " (الإسراء ١٧ : ٨١) .

٨٢ - فدخلتُ الجنان مع الحزْب الثَّامن . فأزلتْ " الميم " ، كما قال لي < الحقّ > ، فبقيتْ المعيّة بسبعين ألف حجاب . فلم تزل المعيّة تقطع الحُجب وتخرِقها حتّى هلكتْ في آخرِ حجاب ، وما بقي حجاب ولا معيّة . فإذا الحِزْب الثامن ينادي : "ربّنا وآتنا ما وعدتنا " (آل عمران ٣ : ١٩٤)

٨٣ - قال العبد الفقير إلى رحمة ربّه : فتجلّى لهم في صورة العلم، فتفاضلت الرؤية . وقال لي : " هذه صورتك . أبرُز لهم فيها " . ثمّ قال لي : " أدخل السّرادق ، تعود ناره نوراً . أدخل النّيران تعود جنّةً . لا

تدخل مكاناً إلاّ بي ، ولا تقصد إلاّ إلَّي . قامت الحُجَج على أهل الحجاج . مَن سَلِمَ ؟ " قلتُ : مَن لم يكن لهُ حجَّة " .(قلْ فللّهِ الحجة البالغة) (الأنعام ٦ : ١٤٩) .

٨٤ - ثمّ قال لي : " أرجع ، فخبِّر ، وإيَّاي فكبِّر . وثيابُك فطهِّر ، والرجاء فاهجر . وفي هذا المقام فإعتبِر " . ثمّ قال لي : " لا تعمل شيئاً < بما ذكرتُ لك > ؛ وإن تعمله وإن لم تعمله هلكتَ . فكن على حذْرٍ ، و لا تُفارق الأمَل " .

خاتمة الكتاب

٨٥ - < وهو > فصل في تأييد هذه المكاشفات العلميّة و المشاهدات القدسيّة ، وما يتعلّق بها بالآيات والأخبار والآثار . لعلّك تطلب - أيّها الباحث عن هذه الأسرار و الباغي إقتباس هذه الأنوار - شواهد عليها من الآيات و الأخبار والآثار لِتقوى طلبك عليها وتكن ممَّن ينتدب إليها .

٨٦ - نعم ! سددك اللّه بنظره الصَّائب ، وجعلك ممَّن جمع في معرفته بين الشَّاهد والغائب . يُمهِّدها لك أحسن تمهيد ، ويُفرّق لك بين المعوّج منها والسَّديد . وإذا علمتَ بمقتضاه كُوشفتَ على حقيقته ومعناه، وشاهدتَ هذه المشاهد القدسيّة والمكاشفات العلميّة الّتي أوردتُ منها في هذا الكتاب على قدر ما حُدّ لي في الخطاب < الإلهي > ، حتّى يُثبّت < لك > ما أنزل إليَّ سبحانه من أسراره العليّة و أنواره السَّنيّة و غيوبه الأزليّة . وتكون البحر مداد مملوئة بالأقلام ، وبقيت الأسرار في الأدوات . فالق سمعك إن كنت على الحقيقة طالباً .

٨٧ - أمّا الآيات ، فقوله تعالى : (وعلّمناه مِن لَدُنّا

بالأوتاد فاستمسكوا بها . ومن طائفةٍ حجبوا <العمد> بأسباب القُبّة، فبقوا معها . ومن آخرين حجبوه بأثاثها ومتاعها .

٧١ – والكلّ ما رأوا عمد القُبّة حتّى دخلوا < فيها > فقالوا : " قبّةٌ من غير عمد مُحال . " فبحثوا حتّى وجدوا العمد، فنظروا من أين <هو> . حجبوا هؤلاء عن العمد ، فوجدوا علي أعيُنهم أغطية ، فاستمسكوا بالعمد وإقتلعوه من الأرض وأخرجوه ، فسقطت القبّة علي مَنْ بقي .

٧٢ – فلو رأيتَهم يُموّجون فيها ويدخلون بعضُهم في بعضٍ و يؤذّي بعضُهم ، وهم لا يَهْتَدون ، كالحيّتان في شَبَكة الصائد . فلّما رأيتُ تخبطهم أرسلتُ عليهم ناراً ، فأحرقتْهم وأحرقتْ القُبّة والأساس والأثاث والأوتاد . ثمّ أحيتُهم ، فقلتُ لهم : " أنظروا إلى ما إستمسكتُم به فنظروا ، فوجدوا " هباءً منثوراً " (الفرقان ٢٥ : ٢٣).

٧٣ – ثمّ قال لي : " كُن مع أصحاب العمد ، وإن لم تكن معهم هلكتَ وإن صاحبتَهم هلكتَ " . ثمّ قال لي : " من رأى العمد فقد حجب. وإيّاك والحجاج فإنّه يورث الهلاك ".

الفصل الرابع عشر
مشهد نور الحَجاج بطلوع نجم العدل

٧٤ – أشهدني الحقُّ بمشهد الحجاج . فرأيتُ الساهرة قد مُدّتْ والأرض قد ألقتْ ما فيها وتخلّت . وقال لي : " يا عبدي ، تأمّل ما أصنَع بأهل المَراد والجدَال والهواء والبدع ، و أنا القاهر " .

٧٥ – فرأيتُ سُرادقاً مضروباً ، عموده من نارٍ وأرجائه و أطنابه من

قَطِران . فقال لي : " هذا سُرادق لُدٌّ أفّيٍ يقع خلاف أمري يتكلّم اليّ يقدِّروا هَيهْات هَيهْات لِما خيّلوا و تثبّت أيديهم بما كسبوا " . ثمّ قال : " يا عبدي ، إذا دخل المتناظرون في هذا السّرادق ، فأنظر فريقَك فسرِ مَعَهُم . فإن نجوا نَجَوْتَ ، وإن هلكوا هلكت . ألقِ السَّمْع وأشهد " .

٧٦ – فنظرتُ ورأيتُ ميزان العدل قد نُصب وصراط الحقّ سُدّ ، وجهنّم الخلاف قد سُعِّر ، وجنان المواقفة قد أزلفت . فإذاً النِّداء : " أين ذو العقول بزعْمهم ؟ " فجاء بالفلاسفة ومن تَابَعهُم ؛ فأُدخلوا في السّرادق ، فسُئلوا : " أين صرفتُم عقولَكم ؟ " قالوا : " فيما يَرضيك ". قال : " و من أين علمتم ذلك ؟ بمُجرَّد العقل أم بالإتّباع والاقدية ؟ " قالوا : " بمجرّد عقولنا " . قال : " لا عقلتُمْ ولا أفلحتم ، لكنّكم تحكّمْتُم " . " يا نار ، تحكّمي فيهم . " فسمعتُ صحبهم يقول : " أطباق النِّيران ، بالويل . " فقلتُ : " من يعذِّبهم ؟ " قال لي : " عقلُهم ، فهو كان معبودَهم ، ما سألهم سوى هو < يعني سوى عقلهم > ، ولا عذّبهم غيره " .

٧٧ – < فإذاً النداء > " أين الأطبّاء الطبيعيُّون ؟ " فأوتى بهم . فرأيتُ أربعة أملاك " غلاظ شداد " (التّحريم ٦٦ : ٦) بأيديهم مقامع . فقالت لهم : " يا ملائكة اللّه ، ما تَبْغُون منّا ؟ " فقالوا : " نَهْلَككم و نُعَذّبكم " . فقالوا لهم : " ولأيّ شيءٍ ؟ " قالوا : " كنتُم في الدُّنيا تزعمون أنّا آلهتُكم ، وكنتُم تعبدوننا من دون اللّه ، وتروا الأفعال مثالاً من اللّه . فسلّطَنا اللّهُ عليكم يعذّبكم في نار جهنّم " . فَكَبْكبوا فيها .

٧٨ – " أين الدّهريُّون ؟ " فأوتى بهم ، فقيل لهم : " أنتم القائلون: " وما يهلكنا إلاّ الدَّهر ؟ " (الجاثية ٤٥ : ٢٤) حدثتم أنفسكم ؛ إنّكم ستَردُون على هذا المقام " . فقالوا : " لا . يا ربّنا " . فقال : " ألَمْ تأتِكم الرُسل بالبيّنات ، فكذّبتم ، وقُلتم : ما نزل اللّه من

عنها الإشارة ، وزال النَّعت والوصف والاسم و الرَّسم . وقال < الحقّ > وقلتُ . ورأيت وأقبل وأدبر وقام وأقعد . أوقف كلّ شيء ولم أر شيئا . ورأيت الأشيا ء ولم أر رؤية . زال الخطاب وانعدمت الأسباب وذهب الحجابُ ، ولم يبق إلا البقاء ، وفني الفناء عن البقاء بأنا .

الفصل الثاني عشر
مشهد نور الأحدية بطلوع نجم العبوديّة

٦٤ - أشهدني الحقّ بمشهد الأحدية ، وقال لي : " إرتبطت الأحديّة بالعبوديّة إرتباطاً هذالاً " . ثمّ قال لي : " أنا الأصل وأنت الفرع " . ثمّ قال لي : " أنا الأصل وأنتَ الفرع " . ثمّ قال لي : " الأصل أنتَ والفرع أنا " . ثمّ قال لي : " أنتَ الواحد وأنا الأحد ، فمَن غاب عن الأحدية رآك ، ومن بقى معها رأى نفسه . هي < أيّ الأحدية > حضرة التَّوالي ، لو إنقصمتْ لم تكن " .

٦٥ - ثمّ قال لي : " لا تنم إلاّ على وِتْرٍ " . ثمّ قال لي : " لا وَتْرَان في ليلةٍ " . ثمّ قال لي : " صلِّ المغرب و لا تُصلِّ العتمة ؛ فيجب عليك الوتر ، فيكون عليك شفعاً " .

٦٦ - ثمّ قال لي : " حجبتُك بالأحدّية ، ولو لا الأحديّة ما عرفتَني، و ما عرفتني قطّ " . ثمّ قال لي : " لا تُوَحِّد فتكون نصرانيّاً ، ولا تؤمن فتكون مقلّداً ، وإن أسلمتَ كنتَ منافقاً ، وإن أشركتَ كنتَ مجوسيّاً" .

٦٧ - ثمّ قال لي " : اللّذات في المطاعم ، والمطاعم في الثّمر ، والثّمر في الأغصان ، والأغصان تتفرّع من الأصل ، والأصل واحد . ولولا الأرض ، ما ثبتَ الأصل . ولولا الأصل ما كان الفرع . ولولا الفرع ما كان الثّمر . ولولا الثمر ما وُجِد الأكْل . ولولا الأكل ما وُجدت اللّذة.

فالكلّ متعلّقة بالأرض ، والأرض مفتقرة إلى الرِّيح ، والرِّيح يسخرها" الأمرُ " < الإلهي > ، والأمر من الحضرة الربّانيّة يصدُر . ومن هنا إرقى وأَنظر و تنزّه ، ولا تنطق " . ثمّ قال لي : " أحفظ الوسائط " . ثمّ قال لي : " كتبتُ : " طه " (سورة ٢٠) في بَنَات نَعْش الصغرى " .

٦٨ - ثمّ قال لي : " القُطب اليماني هو الشّمالي ، وقد أودعنُها في أوّل سورة الحديد " (سورة ٥٧) . ثمّ قال لي : " لو كان قطبْين ، ما دار الفلك ، ولو لم يكن قطبان لتُهدَمْت البنيّة ، وما جرى الفلك " . ثمّ قال لي : " لا تنظر إلى وجود القطبْين وأنظر ما غاب في البَكْرة ، وحينئذٍ تقول ما شئتَ . إن شئتَ < تقول > : " اثنْين . " وإن شئتَ < تقول > : " واحداً . " و قال : " في إرتباط اللام بالألف سرٌّ لا ينكشف < الذي > أودعتُه في قولي : (الذي رَفَعَ السَّمٰوَات بِغَيْرِ عمدٍ) (الرعد ١٣: ٢) .

الفصل الثالث عشر
مشهد نور العْمد بطلوع نجم الفردانية

٦٩ - أشهدني الحقّ بمشهد نور العمد وطلوع نجم الفردانية ، وقال لي : " حجبتُه عن الرؤية في الفناء و أظهرتُه في البقاء . حجبتُه فيما ظهر وأظهرتُه فيما غاب و خفى " . ثمّ قال لي : " أظهرتُك < العمد > في الفناء وألقيتُ أغطية على الأبصار حتّى لا تُدركه " .

٧٠ - ثمّ قال لي : " ضربتُ القُبّة وأركزتُ العمْد وأوثقتُ الأوتاد ، وأبَحْتُ الدخول لجميع من في الوجود فيها . فمن طائفةٍ حجبوا <العمد> بذات القُبّة وحسنها وجمالها . و من <طائفة> آخرين حجبوا <العمد>

وصلتُ الخزائن ، فطارتْ المفاتيح من يدي وبادرتْ إلى فتْح **الأقفال** . ففتحتُ الأبواب ودخلتُ الخزائن .

٥٨ - فرأيتُ بدايةً من غير نهايةٍ ، ونظرتُ أن أرى فيها شيئاً ، فما رأيتُ شيئاً إلاّ فارغةٌ . فقال لي : " ما رأيتَ ؟ " قلتُ له : " ما رأيتُ شيئاً " . قال لي : " الآن رأيتَ من هنا تَكَلَّمَ كلَّ ذي سرٍّ ، وهذا عُشتُه . أخرج ! " فخرجتُ ، فرأيتُ كلّ شيءٍ مكتوباً على ظاهر الأبواب. ثمّ نظرتُ في جوانب الخزائن ، فلم أرى فيها من السّهام إلاّ قليلاً . ثمّ قال لي : " كلّ ما رأيتَ فهو كونٌ ، وكلّ كونٍ ناقصٌ . إرقى حتّى لا ترى كوناً " . فرقيتُ ، فرماني في بحر الحيرة ، وتركني أُسبّح فيه .

الفصل العاشر
مشهد نور الحيرة بطلوع نجم العدم

٥٩ - أشهدني الحقّ بمشهد الحيرة ، وقال لي : " أرجع . " فلم أجد أينَ . فقال لي : " أقبل . " فلم أجد أينَ . فقال لي : " قفْ . " فلم أجد أينَ . قال لي : " ولا تخلُو . " فحيّرني . ثمّ قال لي : " أنتَ أنتَ وأنا أنا " . ثمّ قال لي : " أنتَ أنا وأنا أنتَ " . ثمّ قال لي : " لا أنتَ أنا وأنا أنتَ " . ثمّ قال لي : " لا أنا أنتَ وأنتَ أنا ". ثمّ قال : " لا أنتَ أنتَ ولا أنتَ غيرك " . ثمّ قال : " الأنيّة متّحدة والهويّة مُتَعَدِّدة". ثمّ قال لي : " أنتَ في الهويّة وأنا في الأنيّة " . ثمّ قال لي : " شهود الحيرة حيرةٌ " . ثمّ قال لي : " الحيرة مع الغير " . ثمّ قال لي : " الحيرة حقيقة الحقيقة " . ثمّ قال لي : " مَن لم يقف في الحيرة لم يعرفْني ، ومن عرفني لم يُدرِك الحيرة " .

٦٠ - ثمّ قال لي : " في الحيرة تَاه الواقفون ، وفيها تحقّق الوارثون، وإليها أعمل السّالكون وعليها إعتكف العابدون ، و بها نطق الصِّدّيقون ، و هي مَبْعَث المرسلين و مُرتَقَى هِمَم النبيين . فلقد أفلح مَن حَارَ ، فمن حار وَحَّدَ ، و من وَحَّدَ وَجَدَ ، ومن وجد فَنَى ، ومن فنى بَقَى، ومن بقى عُبِّدَ ومن عُبِّدَ جازى ، ومن جازى فهو الأعلى . وأفضل المجازاة الأنيّة وفيها الحيرة " .

٦١ - ثمّ قال لي : " ليس < في الحقيقة > الحيرة حيرة ، و إنّما هي غيرةٌ منّي عليك . فَغِرْ عليَّ ، واسترني واحْجُبْني ، ولا تظهر في الوجود غيري " . ثمّ قال لي : " أوقفْهم في الحيرة ولا تدلّ عليّ أحد ، أو وَصِّلْهم إليّ وعرِّفْهم بي ، ولا تُعَرِّفْهم بمكاني ، وعَرِّفْهم بمكاني ولا تُعَرِّفْهم بي . فإذا لم يَرَوْا مكاني يجدوني ، وإذا وجدوني لم يروا شيئاً . وإذا رأوا شيئاً لم يروا مكاني . وإذا لم يروا مكاني ، فأحرى أن يروني".

٦٢ - ثمّ قال لي : " هذا < يعني الحيرة > ثوبي . سِرْ به إليهم ، فمَن لبسه فهو منّي وأنا منه ، ومَن لم يلبسْه فليس منّي ولستُ منه " . ثمّ قال لي : " إرم به في النار، فإنْ إحترق فهو ثوبي ، وإن سَلِمَ فليس ثوبي . " ثمّ قال لي : " إن إحترق فليس ثوبي وإن سلم فهو ثوبي . ومن لبس ثوبي فليس منّي ، ومن تركه فهو منّي " . ثمّ قال لي : "شهد العدم للحيرة : " أنا اللّه لا إله إلاّ أنا " (طه ٢٠ : ١٤) .

الفصل الحادي عشر
مشهد نور الألوهية بطلوع نجم " لا "

٦٣ - **أشهدني الحقّ** في الألوهية . فلم تسعها العبارة ، و قصرت

فرأيتُها تقع في أربعة أبحر . النَّهر الواحد يرمى في بحر الأرواح ، والنَّهر الثَّاني يرمى في بحر الخطاب ، والنهر الثَّالث يرمى في بحر المزمار والشّكر ، والنّهر الرَّابع يرمى في بحر الحبّ . وتتنوّع من هذه الأنهار جداول تسقى زراعات الزارعين .

٥١ - ثمّ رميتُ ببصري في الأبحر ، فرأيتُها تنتهي إلى بحر واحدٍ محيطٍ بجمعها وترمي فيه هذه الأبحر . ورأيتُ الأنهار الأربعة تنفجر من ذلك البحر المحيط ، ثمّ ترجع إليه بعد الامتزاج بهذه الأربعة الأبحر . فقال لي : " هذا البحر المحيط < هو > بحري ، وأولئك أبحري ، ولكن إدعتْ السَّواحل إنها لها . فمَن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار ، فذلك « صديق » . ومن شاهدها دفعة واحدة فذلك « شهيد » . ومن شاهد الأنهار ، ثمّ البحر < المحيط > ، ثمّ الأبحر ، فذلك « صاحب دليل » . ومن شاهد الأبحر ، ثمّ الأنهار ، ثمّ البحر < المحيط > ، فذلك « صاحب آفات » لكنّه ناج " .

٥٢ - ثمّ قال لي : " من كان من أهل عِنايتي أنشئتُ له مركباً فجرى به في الأنهار حتّى قطّعها . فإذا رمت < الأنهار > به في الأبحر ، جرى فيها حتى تنتهي إلى البحر المحيط . فإذا إنتهى اليه علم الحقائق وكاشف الأسرار . وإلى هذا البحر ينتهي المقرّبون . وأما مَن فوقَهم ، فإنّهم يَجْرون فيه ألف سنة حتّى ينزلوا بساحله ؛ فيُخرجون في الصّحراء لا تُدرك له نهاية ولا غاية . فيَتيهُون فيه ما بقت الديموميّة ، فإذا فنيتْ فنوا " .

٥٣ - ثمّ قال لي : " انظر . فرأيتُ ثلاثة منازل . ففتح لي المنزل الأوّل ، فرأيتُ فيه خزائن مُفتحة ، ورأيتُ السهِام قد تعاورتْها ، ورأيتُ الرعّاع يطوفون بأرجائها ويُريدون كسْرها .

٥٤ - فخرجتُ من ذلك المنزل وأدخلني المنزل الثاني ، فرأيتُ فيه

خزائنَ مُقفلة ومفاتيحها معلّقة على أقفالها . فقال لي : " خُذ المفاتيح وأفتح < الخزائن > وتترّه و اعتبر " . ففتحتُ الأقفال ، فرأيتُها مملوئة دُرَراً و جوهراً وحُللاً ما لو إطّلع عليها أهل الدنيا لأقتلوا عليه . ثمّ قال لي : " خذ منها حاجتَك وردّها كما وَجَدْتَها " . قلتُ : " لا حاجة لي بها". فأغلقتُها .

٥٥ - فقال : " ارفع رأسك " . فرأيتُ على أبوابها طاقاتٍ وحاجاتٍ لا يشرف عليها إلاّ الطوال من النّاس مَن كان طوله مائة ذراع فصاعداً . ورأيتُ مَنْ دون الطوال يتعلّقون بحلَق تلك الأبواب ويقرعون بها . فإذا إستدام القرع وكثُر الصِّياح تَنْبعث لهم من تلك الطاقات مَعْصَم يمسك سراجاً يتّضوّون به ويرى بعضُهم بعضاً . ويتأنسوا وتَفرّ سباع كانت تؤذيهم ، ودخلتْ الأفاعي جُحِرتَها ، وحصل لهم الأمَن من كلّ ضَرَرٍ كانوا يَحْذُرون في الظلمة . ورأيتُ في جوانب تلك الخزائن سهاماً قد تعاورتْها دون الأُولى .

٥٦ - ثمّ أخرجني الحقّ إلى المنزل الثّالث فأدخلني فيه . فرأيتُ خزائن مقفلةٍ ليس لها مفاتيح . فقلتُ له : " أين مفاتيح هذه الخزائن ؟" قال : " رميتُ بها في البحر المحيط " . فأنشأ لي مَركباً و جَرَيْتُ في البحر ستّة ألاف سنة . فلمّا كان في الألف السَّابع ، قال لي : " تَجرَّد عن ثيابك ، فإنّك في وسطه < أي في وسط البحر المحيط > ، و أغطس على تلك المفاتيح ، فهُنا " مُسْتَقَرَّهَا ومُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ في كِتَابٍ مُبِينٍ" (هود ١١: ٦) .

٥٧ - فتجرّدتُ عن ثيابي فأردتُ إزالة مئزري ، فقال لي : " لولا المئزر ما قدّرتَ أن تنغمس " . فشددتُ مئزري و رميتُ بنفسي من المركب حتّى وصلتُ قرعَ البحر ، فأخرجتُ المفاتيح . فلمّا حصلتُ على ظهر البحر ، خرج نارٌ من المفاتيح فأحرقتْ المركبَ . فصَعِدتُ حتّى

٤٣ - ثمّ قال لي : " إنّ لي عباداً اشتغلوا بالقلم الإلهي عن السَّاق، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بسرّ القلب عن القلب ، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بخفيّ السّرّ عن السّرّ ، وإنّ لي عباداً تاهوا . فكن من أيّ العبيد تريد". ثمّ قال لي : " السّاق جزءٌ من أجزاء المطّلِع ، وأنتَ فوق المطّلع ، فما لك والسّاق ؟ عليك يعتمد السّاق ، وإليك ينظر وبه يستمسك صاحب الصَّخْرة " .

الفصل الثامن
مشهد نور الصخرة بطلوع نجم البحر

٤٤ - أشهدني الحقّ بالصَّخرة ، وقال لي : " يا أيّتها الصخرة المشرِّفة ، إليك أوَى من أكل كَبِدَ أبيه مع مُنكِر البحر الأخضر . فخبّريني ما أكل عليكِ ؟ " قالت ‹ الصَّخرة › : " الشطر " . قال ‹ الحقّ › لها : " والشطر الآخر ؟ " قالت : " غاب في البحر " . قال :" ميّتاً أو حيّاً ؟ " قالت ‹ الصَّخرة › له : " حيّاً " . قال : " والشطر المأكول ؟ " قالت : " ميّتاً " . قال ‹ الحقّ › : " حلالاً أو حراماً ؟ " قالت : " حلالاً " .

٤٥ - قال لي الحقّ : " كم قعدوا عليكِ ؟ " قالت ‹ الصخرة › :" النهار كلُّه " . قال لي : " والليّل ؟ " قالت له : " فارقوني بالليل ، فإنبسط عليّ البحر الأخضر ، فغمزني بمادّة القمر . فلمّا أبصر الشّمس إنحسر عنّي ، فإنكشفتُ للشّمس " . قال للصَّخرة : " والنّجوم ما كانت تصنع عند محادثة البحر الأخضر للقمر ؟ " قالت ‹ الصخرة › : " انكدرت " . قال : " ويَحقُّ لها أن تنكدر " .

٤٦ - " يا أيها القمر اطلع من بحر المغرب فإذا وازنت «قبّة أرين » فاسقط فيها ، ولا تغب في الشّرق فتكن مطرودا . يا أيها القمر شرِّف الشّرق بطلوعك ولو مرّةً واحدةً في السنة . يا أيّها القمر حرّمتُ عليك الطّلوع ما دامت المشارق والمغارب باقيةً . يا أيّها القمر غصْ في البحر الأخضر ولا تظهر إلاّ لِحَيْتانه ولا تخرج منه أبداً " .

٤٧ - يا أيّها القمر ، قل للبحر الأخضر يضمّ عليك أكنافه عن أمري ، ولا يتموّج ولا يتراكم . فَيُسمع دويّه ، وأنا أغارُ عليه . بَلّغيه عنّي وقولي له : " إن تموّج أو أظهر نفسه أو رمى بكِ على ساحله أو حجبك عن حيتانه ، أُسَلِّط عليه دابةً من دوابي تشربه . ثمّ ترمِي به من دُبُرِها في العدم " .

٤٨ - " ‹ يا أيّتها الصخرة › أُخرِجُك منه ‹ أيّ من البحر الأخضر › و أُلقيك في البحر الأبيض ليكون أبلغ في نِكايته " . " يا أيّها القمر ، قل للصَّخرة أن تنفجر أثنا عشر عيناً ، فإذا إنفجرتْ فانغمس في كلّ عين غمستيْن كاملتيْن ، و اغمس ثُلثك في ثالث غمسَةٍ ؛ فالثّالث محلاً لكُم " .

٤٩ - " يا أيّها القمر ، لا تنظر إلى الصَّخرة فتُنْسِي ما قلتُ لكَ - ‹ يعني › أن توصلها إلى البحر الأخضر . يا أيّها القمر ، لا تسقط في قبّة أرين حتّى تكون قمراً . إن كنت بدراً فلا تطلع ، أو هِلالاً فلا تطلع . ولكن أطلع قمراً ، ولا تُفارق " قبّة أرين " ، تقف على سرّ الأنهار ، إن شاء اللّه " .

الفصل التاسع
مشهد نور الأنهار بطلوع نجم الرتب

٥٠ - أشهدني الحقّ بالأنهار ، وقال لي : " تأمّل وقوعها " .

والقلوب في عماية والعالمون في تيه الحيرة تائهون ؛ الألباب حائرة عن إدراك أدنى سرٍ من جلى كبريائي " .

٣٨ - ‹ فخاطبني الحقّ › و قال لي : " كيف تُحيط به علمكم ، هَبَاءً مَنْثُوراً ؟ (الفرقان ٢٥ : ٢٣) وصفاتُكم عدمٌ وحقيقتُكم مجازٌ في رُكن وجودي . ارجع ورائك لن تعدُو قدرك ، كلُّكمْ جاهل غَيْبي ، أخرس، أعمى ، عاجز ، قاصر ، صامت ، حائر . لا يملك قطميراً ولا فتيلاً ولا نقيراً . لو سلّطتُ عليكم أدنَى حشرات المخلوقات وأضعف جُنْدي لأهْلَكتكم ومزتكم ، فكيف تدعون أن تقولون بأنّكمْ أنا أو أنا أنْتُم ؟ " أدعيتُم المُحال وعِشتُم في ضلال ، فتفرّقتم أحزاباً ، وصرتم أشتاتاً (كل حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣) والحقّ وراء ذلك".

٣٩ - قال لي : " يا عبدي و ‹ أنتَ › موضع نظري ، من حقائقي بلّغ عني حقّاً وأنا الصادق . وعزّتي وجلالي ، ما أخفيتُه من سنى علمي لأُعذّبَنّ عذاباً لا أُعذّب أحداً من العالمين . ‹ ولكن › من كذّب برُسُلي وكذّب إختصاصِي لهم من سائر العباد ، وكذّب بصفاتي وأدعى أنّه ليس لي صفة ، وأوجب عليَّ ، و أدخلني تحت الحصْر ، وكذّب كلامي ، و تأوّله من غير علم به ، وكذّب بلقائي ، وقال : " إنّي لم أخلقه وإنّي غير قادر على بعْثه كما بدأتُه ‹ من قبل › ، و كذّب بحشري ونشري ، وحَوّضَ بيني وبين ميزاني و صراطي ورؤيتي وناري وجنّتي ، وزعم أنّها أمثلة و عبارات المُراد بها أُمور فوق ما ظهر ، وعزّتي وجلالي ليردُّون ويعملون من أصحاب الصِّراط السُّوء . والعذاب منهم على ما أخبرتُ في كُتبي : " كَذَّبُونِي وَصَدَّقُوا أَهْوَاءَهُمْ سَوَّلَتْ لَهُمْ الأَبَاطِيل وَشَيَاطِينُهُمْ لَعِبَتْ بِهِمْ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لها وَارِدُونَ " (الأنبياء ٢١ : ٩٨) .

٤٠ - ثمّ قال لي : " يا عبدي ، قِف عند حدِّي و أنظر في كتابي ، فهو النُّور الجليّ ، وفيه السِّرّ الخفي . صراطِي ممدود على ناري ، فالويل ثمّ الويل لمن كذّبني . يا عبدي ، هل حجبتُ سرّك عنّي وعن معرفتي وعن التصرّف في مُلكي و ملكوتي ؟ في دُنياك ببقاء جسمك وعذابك وتصرّفك مع أبناء جنسك . ألَمْ تعلم أنّ العارفين كما هم اليوم كذلك يكونون غداً ، أجسامُهم في الجنان وقلوبُهم في حضرة الرحمن . (كلُّ حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣) . و كلّ له شرب معلوم . وسيَردُّون فيعلمون كأنَّهُم ما سمعوا: "يوم يكشف عن ساقٍ ، ويدعون الى السّجود " (القلم ٦٨ : ٤٢) .

الفصل السابع
مشهد نور السّاق بطلوع نجم الدّعاء

٤١ - أُشهدني الحقّ بمشهد نور السّاق وطلوع نجم الدُّعاء ، وقال لي : " عليه الإعتماد ، وهو الأمر الذي لا يُرَدّ . من حضرة الجلال صدر، و في مستقرّها ظهر . فأحْذره إذا بدا " . ثمّ قال لي : " إن إستمسكتَ به كلمتُك ووجدك الحبيب مصاحبي " . ثمّ قال لي : " لا يُستَمسك بالسّاق إلاّ عند طيّ السّماء ومورها وسير الجبال وذهاب القدمين وفناء كلّ ميّتٍ وبقاء كلّ حيٍّ " . ثمّ قال لي : " إذا أحضر السّاق ، فأحذر السّلب " .

٤٢ - ثمّ قال لي : " شغلناهم بالإستدراج عن مشاهدة السّاق عند مجاوزة الحدّ بالنَّعيم الأجلّ " . ثمّ قال لي : " على السّاق قامت البيّنة ، فأشرف له ، لكنّه تبع " . ثمّ قال : " بظهوره يشتدّ ظهور الشمس ويَغيب القمر وتنكدر النجومِ وإليه المرجع " (انظر : المائدة ٥ : ٤٨) .

٣٠ - وطلع ما لا يُكْشَف ، وشهِدَتْ له الولاية . وطلع ما فوق العرش ، وشهدت له دلالة الحقّ . وطلع بحرالرجوع ، و شهد له فقد النور . وطلعت المسْكنة ، وشهدت لها ظهورالأنيّة . وطلعت العظمة ، وشهدت لها الهوية . وطلع التيه ، وشهدت له الماهيّة . وطلع الحجاب، و شهدت له اللّميّة . و طلع الثوب ، وشهدت له الكميّة . وطلعت الوحدانية ، وشهد لها العدم . وطلع الاختيار ، وشهد له العهْد . وطلع ما لَدَيْه ، و شهدت له المنازل " .

٣١ - " وطلعت السّكينة ، و شهد لها التمكين . وطلع القلب ، وشهد له النظر . وطلعت معرفة العهْد ، وشهد له الأدب . وطلع الليل للناطق ، وشهد له البَهْت . وطلعت العبودية ، وشهد لها الوقوف . وطلعت الحروف ، وشهدت لها الإعتبارات . وطلعت القوة ، وشهد لها الإقبال . و طلعت الرَعْدة ، وشهدت لها العبادة . وطلع إدراك الصدّيقيّة، وشهد له إسلام الجُنّاح " .

٣٢ - فلمّا رأيتُ المطالع تتوالى والشواهد تترادف ، قلتُ : " ألهذا منتهى ؟ " قال لي : " لا . ما دامت الديموميّة دائمة " . ثمّ قال:" كلّ ما اطّلعتَ عليه وكلّ ّما غاب عنك و يرد عليك فهو لك ، ومن أجل، وفيك . ولو كشفتُ لك عن أدنى سرّ من أسرار " توحيد الألوهية" التي أوعدتُه فيك ، ما أطقتَ حمْله ، و لإخترقتَ . وكيف ما هو منيَ أو تتّصف به ذاتي ؟ "

٣٣ - " دُمْ ما دامتْ دَيْمُوميتّي لا ترى إلاّ نفسَك في كلّ مقام. وفي أسرع من لمح البصر ترتقى مقامات لم ترها قطّ ، و لا تعود إليها . ولا تزول عن نفسك ولا تتعدّى قدرك . لو قدرتَ قدرك لإنتهيتَ، و أنتَ لا تنتَهي . فكيف تقدر قدْرك ، فإذا عجزتَ ويحقّ لك العجز إن تقدر قدرك ؟ فتأدَّبْ ، ولا تطلب قدري ، فإنّك لن تدركه . وأنتَ أكرم

موجود في علمي " .

٣٤ - ثمّ قال لي : " إعلم أنّ قلب العارف يَمُرّ عليه كلّ يوم سبعون ألف سرٍّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً . لو انكشف سرٌّ منها لمن هو في غير ذلك المقام ، أحْرقَه " . ثمّ قال لي : " لولاك ، ما ظهرت المقامات ، ولا ترتّبت المنازل ، ولا كانت الأسرار ، ولا أشرقت الأنوار، ولا كان ثمّ ظلام ، ولا كان إطّلاع ، ولا حدّ ولا ظاهر ولا باطن ولا أوّل ولا آخِر . فأنتَ أسمائي ودليل ذاتي ؛ فذاتُك ذاتي ، و صفاتك صفاتي " .

٣٥ - " فأبرزْ في وجودي عنيّ ، تُخاطبهم بلساني وهم لا يشعرون . يشهدونك متكلّماً وأنت صامت ، ويشهدونك عالماً وأنتَ معلوم . يشهدونك قادراً وأنتَ مقدور . مَن رآك ، فقد رآني . ومن عظّمَك ، فقد عظّمني . ومن أهانَك نفسه أهان . ومن أذلّك نفسه أذلّ . تعاقب من تريد وتثيب من تريد بغير إرادة منك . أنتَ مرآتي ، وأنتَ بيتي ، وأنت مسكني وخزانة غيبي ومستقرّ علمي . لولاك ، ما عُلمتُ و لا عُبدتُ ولا شُكِرتُ ولا كُفِرتُ . إذا أردتُ أن أعذّب أحداً كفر بك . وإذا أُردتُ أن أنعمه شكرك . سبحانك وتعاليتَ . أنتَ المسبَّح و الممجَّد و المعظَّم " .

٣٦ - غاية العلم والمعرفة أن تتعلّق بك . أوجدتُ فيك من الصفات و النعوت ما أُردتُ أن تعلّمني بها . فغاية معرفتك على قدر ما وهبتُك ، فما عرفت إلاّ نفسك . إنفردتُ أنا بصفات الجلال والجمال لا يعلمها أحد غيري . لو عُلِم علمي و إرادتي وجميع صفاتي - إذ ليس لها جمع و لا إياي - خُذْها حَدّ . لَمْ أكن إلهاً و لا كنتُ خالقاً " .

٣٧ - فكلّ تنزيه ينزّهُني ، عليك يعود . فإنّما يُبْعِد عن النقائص ويقدّس عنها مَن اتّهمت فيه أو جُوِّزت عليه . تعاليتُ في نفسي لنفسي بنفسي علواً كبيراً لا يُدرَك ولا يحسّ . الأبصار قاصرة والعقول حائرة

الفصل الخامس
مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب

٢٤ - أشهدني الحقّ بمشهد نور الصّمت وطلوع نجم السّلب . فأخرسني ، فما بقي في الكون موضع إلاّ ارتقم بكلامي ، وما سُطِرَ كتاب إلاّ من مادتي وإلقائي . ثمّ قال لي : " الصّمت حقيقتك " . ثمّ قال لي : " الصّمت لا غيرك والصّمت ليس إليك " . ثمّ قال لي : " إن كان الصّامت معبودك لحقتَ بأصحاب العجل وإنتظمتَ مع أهل الشّمس والقمر ؛ و إن لم يكن الصّامت معبودك ، كنتَ لي ولم تكن له " .

٢٥ - ثمّ قال لي : " على الكلام فطرتُك وهو حقيقة صمتك . فإذا كنت متكلّماً ، فأنتَ الصّامت " . ثمّ قال لي : " بك أتكلّم ، وبك أُعْطي ، وبك آخذ ، وبك أبسط ، وبك أقبض ، وبك أرى ، وبك أُوجِد، وبك أعلم " . ثمّ قال لي : " لك أتكلّم ، ولك أعطي ، ولك آخذ، ولك أبسط ، ولك أقبض ، ولك أرى ، ولك أوجد ، ولك أعلم ". ثمّ قال لي : " أنت موضع نظري وأنت صفتي ، فلا تتكلّم إلاّ إذا نظرتُك وأنا أنظرك دائماً . فخاطب النّاس على الدّوام ، ولا تتكلّم " . ثمّ قال لي : " صمتي ظاهر وجودك وكونك " . ثمّ قال لي : " لو كنتُ أنا صامتاً لم تكن أنت ، ولو تكلّمتَ أنتَ ما عُرِفتُ أنا . فتكلّمْ حتّى أُعْرَف . "

٢٦ - ثمّ قال لي : " الألف صامت والحروف ناطقة ، و الألف ناطقة في الحروف ، وليست الحروف ناطقة في الألف . والحروف مدبَّرة عن الألف ولا مستصحب لها ، وهي لا تشعر " . ثمّ قال لي : " الحروف موسى و الألف العصا " . ثمّ قال لي : " في الصّمت وجودُك ، وفي النّطق عدمُك " . ثمّ قال لي : " ما صَمَتَ مَنْ صمت ، وإنّما صَمَتَ مَنْ لم يصمت ". ثمّ قال لي : " تكلّمتَ أو صمتَّ فأنتَ متكلّم . و لو تكلّمتَ اباد الآباد ما دامت الديموميّة ، فأنت صامت " . ثمّ قال لي : " إن صمتَّ إهْتَدَى بك كلّ شيءٍ ، وإن تكلّمتَ ضَلّ بك كلّ شيءٍ . فإطّلِع ، تكشف . "

الفصل السادس
مشهدنور المُطّلع بطلوع نجم الكشف

٢٧ - أشهدني الحقّ بمشهد نور المُطّلِع وطلوع نجم الكشف ، وقال لي : " من الحدّ ارتقيتَ ، و لا تُفارقْه . فلولا الظّهْر ما عرف البَطْن ، ولولا الحدّ ما شوهِد المطّلع . و طلوع النور شُهِدت له الظلمة وطلوع البدر شُهِدت له الشّمس " .

٢٨ - ثمّ قال لي : " من المطّلع نزل من نزل ، و منه علا من علا. فأحذرني في المطّلع ، فإن رأيتُ ظاهر سورك جز الحدَّ أُنزلتك عن المطّلع الى الظهر . وإن بقيتَ مع الحدّ ، رَغِب المطّلع في مقامك " .

٢٩ - ثمّ قال لي : " طلع العزّ في < مقام > القرب ، فشهِدَ له كبرياء الكون . وطلع الوقت في الوقفة ، فشهد له بحر الرحمانيّة . وطلع أدب العارف ، وشهد له عزاءُ أعمال تذكره أمر المطّلع . وطلع المطّلِع ، وشهد له الحدّ. وطلع الموت و شهد له عزّ التقرير . وطلع الرفق ببيْت الحياة ، و شهد له ظهور النّطق . وطلع الإسم وشهد له الحجاب . وطلع التبرئة ، وشهِدَتْ له الريَاء . وطلع عين البصيرة ، وشهد له الكشف . وطلع الدُّعاء ، وشهد له البُعد . وطلع الصّفح ، وشهد له الذنبُ " .

عليك حضرتي ، فأذنت لك في الدُّخول فيها ، فغضبتُ عليك فسجنتُك، و أنتَ مرحوم " .

١٧ - ثمّ شكّلتُ لك الحروف ، فحفظتَها . ثمّ أعطيتُك القلم فإستويتَ على عرشك ، وكتبتُ في (اللوح المحفوظ) (البروج ٨٥ : ٢٢) ما أردتُه منك . ثمّ أُحْيَيْتُ بعضَك ، ثمّ أكملتُك بالحياة ، ثمّ أخرجتُ منك أجزاءً فرّقتُهم في زوايا السّجن ، و أيّدتُهُم بالعصمة ، وأقعدتُهم علي الكراسي . ثمّ خصّصتُ اللّغات .

١٨ - وأَقْعَد واحدٌ منهم خصّصتُك بسببه ، فأتَيْتُه بالكلمات . ثمّ طهّرتُه من الأدناس ، وحرّمتُ عليه الأكوان ، و قدّستُ محلّهُ ، وشفعتُه في ذلك . ثمّ غمستُه في البحر ، فركب على دابةٍ من دوابه ، ثمّ أسرى في الآن ، فأنزلتُه على قبّة أرين ، فأعطيتُه الحياة الكلّية و عصمتُه من جُزْئِه .

١٩ - ثمّ خاطبتُه من وسطه < بقوله > : " عند ترك التّناهي أُحبُك، و عند إزالة الأرواح أسرك . فأصدرْ وأصدع قلب الصدق وأقهره . و خُذ سرّ الحياة و أجعله في من تُريده . وجَرّد سيف الإنتقام وأعل به منارك ، وأقطع من عاداك . ثمّ أبتَ إليَّ وأترك ولدك ، فإنّه يقوم مقامك " . وقُلْ له : " يصطلم في الفناء ببقائي ولا يغار على كشفه ، ويُشاهدني في الصفات و لايُشاهدني في الذوات . فإنّ عيني ذهب منها ، وإن سمع أو فهم أو علم أو أشار أو نقل أو فصّل أو جمع لم يدركْني . وفي الشعور تلوح لأهْل النظر الأمور " .

الفصل الرابع
مشهد نور الشعور بطلوع نجم التنزيه

٢٠ - أشهدني الحقّ بمشهد نورالشّعور وطلوع نجم التّنزيه ، وقال

لي : " خفيتُ في البيان والشّعور لأهل السّتور " . قال لي : " النَّظر محصور وهو موضع الرمز و محلّ للُغز الأشياء . ولو عُلِم أنّ في شدّة الوضوح لغز الأشياء (الإلهيــــة ورموزها) لسلَكوه . أنزلتُ " الآيات البيّنات " دلائل لمعانٍ لا تفهَم أبداً " . ثمّ قال لي : " أنظرني في الشّمس وأطلبني في القمر وأبحثني في النجوم " .

٢١ - ثمّ قال لي : " لا تكن طير عيسى " . ثم قال لي : " اطلبني في الخليفة واطلبني في العَسس ، تجدني " . ثمّ قال لي : " إذا رأيتَ البقر تغرق إلى ظهورها والخيل والحمير ، فاركب البغال و استند للجدار وأحصل على الدكّان . فإن بدا لك طرف يقطع عليك الدكّان . فألق يدك على عينك و دلّ شعرك على جبينك و أحصل في النُّهر . فإنّه لا يصل إلى قربوس سرجك و تنجو . ويهلك فيه صاحب الخيل وصاحب الحمير ، إلاّ صاحب البغال " .

٢٢ - ثمّ قال لي : " إذا وَقعتَ في الشُّعور ، كنتَ النُّمط الأوسط . مَن دونك إليك ينظر ، والّذي علاك إليك يرجع ، وما علاك أحد في الشّعور تجد الآن " . ثمّ قال لي : " فإذا كنتَ النّمط الأوسط ، فسافر في الرَّبيع " . ثمّ قال لي : " النُّور حجاب والظُّلمة حجاب ، وفي الخطّ بينهما تشعر بالفائدة ؛ فالزم الخطّ ، فإذا وصلتَ إلى النقطة التي برأس الخطّ ، فاعدمها في صلاة المغرب ، ثمّ نمْ " .

٢٣ - ثمّ قال لي : " لا تُصليّ العتمة ، فإذا جاء السَّحَر إرتَفع التّكليف وسقطت المؤنَ . كنتُ أنتَ ، وأنتَ متعالياً عن هذه الأوصاف". ثمّ قال لي : " أنتَ منزل الأمر < الإلهي > ، فلا تبرح ، فإن تبرح هلكتَ " . ثمّ قال لي : " إذا ركبتَ البغل ، لا تنظر من أيّ طرف أنت ، فتهلك . وإذ ركبتَ ، فاصمت " .

وادعِ النّاسَ الى رُؤيتي ، وستجدُ خلْفَ كلّ ستار ما وَجَدَ الحبيبُ ، فتأمَّل وإقرأ : " سُبحان ! " فإذاً وصلتَ السّميع البصير . فأفهم مُرادي ، وأُخبر العباد بما رأيته ، تَسُوقُهم إليّ وترْغبُهم في ، وتكون رحمة لهم".

١٤ - ثمّ قال لي : " إرفع الستور واحداً فواحداً " . فرفعتُ الحرف (ا) ، فرأيتُ العدم . ثمّ < رفعت >(ب) الوجود ، ثمّ (ج) الموجود ، ثمّ (د) العهود ، ثمّ (هـ) الرجوع ، ثمّ (و) البُحور ، ثمّ (ز) الظّلمات ، ثمّ (ح) الخضوع ، ثمّ (ط) التّعليم ، ثمّ (ي) الإشتقاق ، ثمّ (يا) الإباحة ، ثمّ (يب) المنْع ، ثمّ (يج) التعدّي ، ثمّ (يد) الغضب ، ثمّ (يه) السِّجن ، ثمّ (يو) الحروف ، ثمّ (يز) التولّد ، ثمّ (يح) الموت ، ثمّ (يم) الجزي ، ثمّ (يط) الموت الكلّي ، ثمّ (ك) التوجيه ، ثمّ (كا) التّبليغ ، ثمّ (كب) الإعتصام، ثمّ (كج) القدَمان ، ثمّ (كد) الإختصاص العام ، ثمّ (كه) الترميل، ثمّ (كو) الشقّ ، ثمّ (كز) التّطهير ، ثمّ (كح) التّلفيق، ثمّ (كط) التّحريم ، ثمّ (ل) التّقديس ، ثمّ (لا) الشخ ؟ ثمّ (لب) الإمتطى (الإمتطاء) ، ثمّ (لج) السلوك ، ثمّ (لد) اللين، ثمّ (له) الفرع ، ثمّ (لو) الإمتزاج ، ثمّ (لز) الأرواح ، ثمّ (لح) الجمال ، ثمّ (لطا) العلي ؟ ثمّ (م) السّيادة ، ثمّ (ما) المناجة ، ثمّ (مب) التّحليل ، ثمّ (مح) الإنتهاء ، ثمّ (مد) التّرك ، ثمّ (مه) المحبّة ، ثمّ (مو) الرفع ، ثمّ (مز) السّتر ، ثمّ (مح) الصدور ، ثمّ (مط) الصِّدِّيقيَّة ، ثمّ (ن) القهر ، ثمّ (نا) الحياة ، ثمّ (نب) الشّهامة ، ثمّ (نج) الانصرام ، ثمّ (ند) الميرا، ثمّ (نه) الإصطلام ، ثمّ (نو) الفناء ، ثمّ (نز) البقاء ، ثمّ (نح) الغيرة ، ثمّ (نط) الهمّة ، ثمّ (ص) الكشف ، ثمّ(صا) المشاهدة، ثمّ (صب) الجلال ، ثمّ (صج) الجمال ، ثمّ (صد) ذهاب العين ،

ثمّ (صه) ما لا يُدرَك ، ثمّ (صو) ما لا يُسمَع ، ثمّ (صز) ما لا يُفْهم ، ثمّ (صح) ما لا يُنْقل ، ثمّ (صط) الإشارة ، ثمّ (ع) الكلّ . ثمّ يَتْبَعُه التّفْصيل . - < قال العبد > فلمّا انتهَيْتُ ، قال لي : " ما رأيتَ ؟ " قلتُ : " عظيماً . ". قال لـــي : " ما أُخفيهُ عنك أعظَم . " ثم قال لي : " وعزّتي ما أُخفيتُ عنك شيئاً ، ولا أُظهرتُ لك شيئاً " .

١٥ - ثمّ أحرق السّتور فرأيتُ العرش . فقال لي : " إحمله " . فحملتُه . فقال لي : " أَلْقه في البحر " . فألقيته فغَاب < العرش > . ثمّ رمى به البحر ، فقال لـــي : " إستخرج من البحر حجر المِثْل " . فأخرجتُه . فقال لي : " ارفعِ الميزان " . فرفعتُه . فقال لي : " ضعْ العرش وما حواه في كفّة ، وضعْ حجر المثل في الكفّة الأخرى " ، فرجح الحجر . فقال لي : " لو وضعتَ من العرش ألف ألف إلى منتهى الوقت لرَجَحَهُ ذلك الحجر " . فقلتُ له : " ما إسم هذا الحجر ؟ " فقال : " ارفع رأسك و انظر في كلّ شيءٍ ، تجده مرقوماً " . فرفعتُ رأسي ، فرأيتُ في كلّ شيءٍ " ا " < Alif > . ثمّ حجبني بخمسين حجاب ، و كُشف عن وجهي أربع مائة حجاب ما شعرتُ بها أنّها على وجهي من دقّتها . ثمّ قال لي : " أضف ما رأيتَ في كل شيءٍ إلى الحُجب ، فما إجتمع فهو إسم ذلك الحجر " . ثمّ قال لي : " كلّ ذلك مكتوب أزلاً . هذا كلّ شيءٍ بين يديْك . فاقْرأ : بسم اللّه الرحمن الرحيم . وأ ضف الوجود الأوّل إلى الوجود الثاني " .

١٦ - " فاعلم أنّ العدم سبقَك وكنتَ موجوداً ، ثمّ عهّدتُك في حضرت الوحدانيّة بالإقرار : (إنّي أنا اللّه لا إله إلاّ أنا) (طه ٢٠ : ١٤) . فشهدت لي بذلك . ثمّ رَدَدْتُك ، ثمّ أخرجتك ، ثمّ أرميتُك في البحر ، ثمّ ألقيت أجزاءك في الظّلمات ، ثمّ بعثتُك إليهم ، فأقرّو ا لك بالطّاعة و خضعوا ، ثمّ أنستُك بجُزْئك في حضرتك مباحةً لك ، ثمّ حرمتُ

فرّقته ثمّ جمعتُه ثمّ فرّقتُه ثمّ جمعتُه ثمّ لا تفريق و لا جمع " .

٩ - ثمّ أشهدني ما فوق الأخذ ، فرأيتُ اليَد ‹ الإلهية › ، ثمّ أرسل البحر الأخضر بيني وبينها ، فغرقتُ فيه فرأيتُ لوحاً ، فركبتُ عليه فنجوتُ ، ولولاه ُ لهلكتُ . ثمّ برزت اليد ، فإذا هي ساحل لذلك البحر . فالمَراكب تجري فيه حتّى تنتهي للسّاحل ، فيُبرزها السّاحل ويرمي بها في القفر ، ويخرجون أصحاب المراكب ، معهُمْ درٌّ وجوهر و مرجان . فإذا حصل في البرّ عادت أحجاراً مبتذلة . فقلتُ له : " كيف يبقى الدرّ دراً والجوهر جوهراً والمرجان مرجاناً ؟ " قال : " إذا خرجتَ من البحر ، فأخرج معك من مائِه ، فما بقي الماءُ بقي الدرّ و الجوهر والمرجان على حاله . فإن يبس الماء عادت أحجاراً - وفي سورة الأنبياء أوضحت سرّها " .

١٠ - فأخرجتُ ‹ من البحر › معي من الماء . فلّما وصلت القفر رأيتُ في وسط القفر روضةً خضراءَ ، فقيل لي : " أدخُل ". فدخلتُ ، فرأيتُ أزهارها وأنوارها وطيورها و ثمارها . فمدَدْتُ يدي لآكل من ثمرها ، فيبس الماءُ و إستحالت الجواهرُ . فإذا النِّداءُ : " ألقِ ما بيدك من ثمرها " . فألقيتُ بها فنبع الماءُ وعادت الجواهر إلى حالها . ثمّ قال لي : " سِرْ الى آخر الرَّوضة " . فسرتُ ، فوجدتُ صحراءً . فقـــال: " اسلكها " . فسلكتُها ، فرأيتَ بها عقارب وحيّات وأفاعي وأسُوداً. فكلّما نالني منها ضرر نضحتُ الموضعَ بالماء ، فبَرِىءَ . ثمّ فتح لي في آخر الصحْراء عن جنّات ، فدخلتُها فيبس الماءُ ، فخرجتُ منها فنبع الماءُ .

١١ - ثمّ دخلتُ الظلمة ، فقيل لي : " ألقِ ثوبَك وأرمِ الماءَ والأحجار ، فقـــد وجدت َ " . فألقيتُ كلّ شيءٍ كان عندي ، وما رأيتُ حيث ألقيتُ وبقيتُ . فقال لي : " الآن أنت أنتَ " . ثمّ قال لي:"

ترى ما أحسن هذه الظُّلمة وما أشدّ ضوئها وما أسطع نورها . هذه الظّلمة مطلع الأنوار ومنبع عيون الأسرار وعُنصر الموادّ . من هذه الظّلمة أوجدتُك وإليها أرُدُك ، ولست أخرجك منها " .

١٢ - ثمّ فتح لي قدر سمّ الخياط ، فخرجتُ عليه ، فرأيتُ بهاءً و نوراً قاطعاً . فقال لي : " رأيتَ ما أشدّ ظلام هذا النُّور . أخرج يدك ، فلَنْ تراها " (أنظر إلى سورة النور ٢٤ : ٤٠). فخرجتُ يدي ، فما رأيتُها . فقال : " هذا نوري ، لا يرى فيه غيري " . ثمّ قال : " أرجع إلى ظلمتك ، فإنّك مبعود عن أبناءَ جنسك " . ثمّ قال لي : " ليس في الظّلمة غيرك ، ولا أوجدتُ منها سواك ، منها أخذتُك " . ثمّ قال لي: " كلّ موجود دونك خلقتُه من نورٍ ، إلاّ أنتَ . فإنّك مخلوق من الظّلمة". ثمّ قال لي : " (ما قدّروا اللّه حقّ قدْره) (الحجّ ٢٢ : ٧٤) . لو كانوا في النُّور لقدروه . أنتَ عبدي حقّاً " . ثمّ قال لي : " إن أردتَ أن تراني ، فارفع السّتر عن وجهي " .

الفصل الثالث
مشهد نور الستور بطلوع نجم التأييد

١٣- أشهدني الحقُّ بمشهد نور السّتور وطلوع نجم التّأييد ، و قال لـــــي : " أتعرف بِكَم حَجَبْتُك ؟ " قلتُ : " لا . " قال : " بسبعين ستارٍ . فإن رفعتَها لم ترني ، فإن لم ترفعْها لم ترني " . ثمّ قال لي : " إن رفعتها رأيتني ، و إن لم ترفعْـها رأيتني " . ثمّ قال لي : " إيّاك والإحتراق " . ثمّ قال لي : " أنتَ بصري ، فكُن في أمان ؛ و أنتَ وجهي ، فاستتِر" . ثُمّ قال لي : " ارفع الستور كلّها عنّي و اكْشِفْني ، فقد أبحتُ لك ذلك ، واجعلْني في خزائن الغيوب حتّى لا يراني غيري ،

قلتُ : " ‹ أنا › العدم الظّاهر . وأمّا العدم الباطن فلا يصحّ وجودُه " . ثمّ قال لي : " إذا كان الوجود الأوّل عين الوجود الثّاني ، فلا عدم سابقً ، ولا وجود حادثٌ ، وقد ثبَتَ حدوثك ". ثمّ قال لي : " ليس الوجود الأوّل عين الوجود الثاني ". ثمّ قال لي : " الوجود الأوّل كوجود الكلّيّات ، والوجود الثاني كوجود الشخصيّات " . ثمّ قال لي : " العدم حقٌ ، و ما ثَمَّ غيره ، والوجود حَقٌ ليس غيره " . قلتُ له : " كذلك هو " .

٤ - قال لي : " أراك مُسَلِّماً تقليداً ، أو ‹ أنتَ › صاحب دليل " . قلت : لا مقلِّد و لا صاحب دليل . قال لي : " فأنتَ لا شيٌ . " قلتُ له: أنَا الشي بلا مثْلِيّة ، وأنتَ الشي بالمثليّة ". قال : " صدقتَ ". ثمّ قال لي : " ما أنتَ بشيء ولا كنتَ شيئاً ولستَ على شيءٍ " . قلتُ له: " نعْم ؛ لو كنتُ شيئاً ، لأدركني جواز الإدراك . ولو كنتُ على شيءٍ لقامَتْ النِّسَبُ الثلاثُ . ولو انّي الشّيءُ لكان لي مقابِلٌ ، ولا مقابل لي " . قلت له : " وجِدْتُ في الأبعاض ولم أُوجَدْ ، فأنا مسمًّى من غير إسمٍ ، وموصوف من غير وصف ، ومنعوت بلا نعت ، و هو كمالي. وأنت مسمّى بالإسم ، وموصوف بالوصف ، ومنعوت بالنَّعْتِ ، وهو كمالُك ".

٥ - ثمّ قال لي : " لا يعرف الموجود إلاّ المعدوم " . ثُمّ قال لي : " لا يعرف الموجود على الحقيقة إلاّ الموجود " . ثُمّ قال لي : " الوجود مِنّي ، لا مِنك ، و بك ، لا بِي " . ثمّ قال لي : " من وَجَدَك وجدني، ومن فقدك فقدني " . ثم قال لي : " من وجدك فقدني ، ومن فقدك وجدني ". ثمّ قال لي : " من فقدني وجدني ، ومن وجدني لم يفقدني " . ثمّ قال لي : " الوجود والفَقْد لك لا لي " . ثمّ قال لي : " الوجود والفقد لي ، لا لك " . ثمّ قال لي : " كلّ وجود لايصحّ إلاّ بالتّقييد ، وهو لك .وكلّ وجود مطلق ، فهو لي " . ثمّ قال لي : " وجود التقييد لي ، لا لك " . ثمّ قال لي : " الوجود المفروق لي بك ، والوجود المجموع لك بي " . ثُمّ قال لي : " وبالعكس " .

٦ - ثمّ قال لي : " الوجود بالأوليَّة غير وجود ، ودونها هو الوجود الحقيقي ". ثمّ قال لي : " الوجود بي ، وعنّي ، ولي ". ثمّ قال لي : " الوجود لا بي ، ولا عني ، ولا لي ". ثمّ قال لي : " إنْ وجدتَني لمْ ترني ، وإن فقدتَني رأيتَني " . ثمّ قال لي : " في الوجود فقْدي ، وفي الفقد وجودي . فلو إطّلعتَ على الأخْذ لوقفتَ على الوجود الحقيقي " .

الفصل الثاني
مشهد نور الأخذ بطلوع نجم الإقرار

٧ - أشهدني الحقُّ بمشهد نور الأخذ وطلوع نجم الإقرار ، وقال لي: " الأخذ عين التَّرك ، وليس كلّ متروك مأخوذ " . ثم قال لي : " تجدُني ولا تأخذني ، وأخذك و لا أجدُك " . ثمّ قال لي : " أجدُك ولا أخذُك " . ثمّ قال لي : " إنّما كان الأخذ من ورائك ، ولو كان من أمامك ما ضلّ أحدٌ " . ثمّ قال لي : " ظهرتُ في الأخذ وخفيتُ في التَّرك " . ثمّ قال لي : " الأخذ ثلاثة ، و كلّ عدد يفترق فلا أخذٌ " . ثمّ قال لي : " نفسي أخذتُ " . ثمّ قال لي : " أنظر الجُماد وخُذ تسبيحَهُ ، فذلك جوابهم ببلى " (انظر الأعراف ٧ : ١٧٢)

٨ - ثمّ قال لي : " إن حجبتُك بالأخْذ تعذّبتَ عذابَ الآباد في النعيم المقيم " . ثمّ قال لي : " ما أخذ إلا مملوك ، وما مُلِك إلاّ مقهور ، وماقُهِر إلاّ محصور ، وماحُصِر إلاّ مُحدَث ، وماحُدث إلاّ عدم ". ثمّ قال لي : " أخذتُ المفترق فجمعتُه ، وأخذتُه من الجمع فجمعتُه ، ثمّ

بسم اللّه الرحمن الرحيم

١ - هذا الكتاب من مشاهدة الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة . إنّما إستخرجناها لكم من الخزائن < الإلهيّة > القفولة في غيبات الأزل ، المصونة عن طوارق الأغراض والعِلل .

٢ - وجعلناهُ أربعة عشر مشهداً ... وفي آخره فصل به خاتمة الكتاب في تأييد هذه المكاشفات العلميّة والمشاهد القدسيّة . ولا سبيل أن يقف على هذه المشاهد إلاّ أربابها ، وهي أمانة بيد كلّ مَن حصلت عنده . فإن كان من أهلها حصل له مراده ، وإن كان من غير أهلها فليبحث عن أربابها وأهلها . فإن الله يقول : (إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها) (النساء ٤ : ٥٨) . وكلّ شيءٍ لا تفهمه ولم يبلغه علمُك و لا تصرّف فيه عقلُك ، فهو أمانة بيدك . واللّه يكرمه < السالك الطالب > بنور البصائر و يصلح السَّرائر و يصفي الضَّمائر ... < تعالى > القادر .

الفصل الأوّل
مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان

٣ - أَشْهَدَني الحقُّ بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان ، وقال لي: " مَنْ أَنْتَ ؟ " قلتُ : " العدم الظَّاهر " . قال لي : " والعدم كيف يصيرُ وجوداً ؟ لو لم تكن موجوداً لمَا صحّ وجودك ؟ " قلتُ : " ولذلك

كتاب مشاهد الأسرار القدسيّة
ومطالع الأنوار الإلهيّة

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

BIBLIOGRAPHIE

Achard de Saint-Victor, *De unitate Deum et pluritate creatorum/L'Unité de Dieu et la pluralité des créatures*, trad. Emmanuel Martinot, éditions du Franc-Dire, coll. "Authentica", Paris, 1987. Bilingue.

Addas, Claude, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989.

Bistâmî (Al-), *Les Dits de Bistâmî (Shatahât)*, trad. Abdelwahab Meddeb, Fayard, Paris, 1989.

Borsî, Rajab, *Les Orients des lumières*, traduit par Henry Corbin, Verdier, Paris, 1996.

Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958.

— *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964.

— *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, 4 vol.

— *Alchimie comme art hiératique*, L'Herne, Paris, 1986.

Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, traduit, commenté et annoté par M. de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1943.

Dermenghem, Emile, *Vie des saints musulmans*, Sindbad, Paris, 1983.

Eckhart, Johannes dit Maître, *Sermons*, traduit et présenté par J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1979, 3 vol.

Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition), E. J. Brill, Leiden : article "Abû Madyan".

Ernst, C. W., *Words of Ecstasy in Sufism*, New York Press, Albany (USA), 1985.

Gardet, Louis, *Les Hommes de l'islam*, Hachette, Paris, 1977.

Ghazâlî (Al-), Abû Hâmid, *Erreur et délivrance (Al-Munqîdh min al-dalâl)*, traduit, présenté et annoté par Farid Jabre, Beyrouth, 1959.

— *Tahâfut al-falâsifa (La Réfutation des philosophes)*, Beyrouth, 1962.

— *Ihyâ' 'ulûm ad-Dîn (La Revivification des sciences de la religion)*, Le Caire, s. d., 4 vol.

Hallâj (Al-), *Kitâb al-Tawâsîn*, Le Caire, 1970.

Hermès Trismégiste, Corpus hermeticum, par A. D. Nock et A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1960, 4 vol.

Hujwîrî (Al-), Abû'l-Hassan, *The Kashf al-mahjûb*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1970.

Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât al-makkiyya*, Le Caire, 1329 H., 4 vol.

— *Fusûs al-hikâm*, éd. A. Afifi, Le Caire, 1365 H.

— *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Hyderabad, 1367 H., 29 opuscules en 2 vol.

— *Majmû' rasâ'il ilâhiyya*, éd. Ibrahim Mahdi, Beyrouth, s. d.

— *The Tarjumân al-ashwâq*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1978.

— *L'Alchimie du bonheur parfait*, traduit et présenté par Stéphane Ruspoli, Berg International, Paris, 1981.

— *Les Illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations* (sélection de chapitres traduits soit en français soit en anglais des *Futûhât al-makkiyya*), publié sous la direction de Michel Chodkiewicz, Sindbad, Paris, 1988.

— *Les Soufis d'Andalousie*, traduit par J. Austin, Sindbad, Paris, 1988.

— *Le Dévoilement des effets du voyage*, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'Eclat, Paris, 1994. (Correspond au *Kitâb al-Isfâr* d'Ibn 'Arabî.)

— *L'Interprète des désirs*, traduit et présenté par M. Gloton, Albin Michel, Paris, 1996.

— *Las Contemplaciones de los Misterios*, traduit par Suad Hakim et Pablo Beneito, Murcie, 1996.

Iraqî, Fakhr ad-Dîn, *Kulliyât (Œuvres complètes)*, éd. Sa'îd Nafisî, Téhéran, 1338 H.

Jâbir Ibn Hayyân, *Dix Traités d'alchimie*, traduit et présenté par Pierre Lory, Sindbad, Paris, 1983.

Jîlî, 'Abd al-Karîm, *Al-Insân al-kâmil*, Le Caire, 1390 H.

Kubrâ, Najm ad-Dîn, *Die Fawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl*, éd. Fritz Meier, Wiesbaden, 1963.

Makkî, Abû Tâlib (Al-), *Qût al-qulûb*, Dâr al-Sa'diyya, Beyrouth,

Massignon, Louis, *Opera minora*, Dâr al-Ma'ârif, Beyrouth, 1963, 3 vol.

— *La Passion de Hallâj*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vol.

Nicholson, R. A, *The Tarjumân al-ashwâq by Muhyi'ddin Ibn Al-'Arabî*, Londres, 1972.

Niffarî (Al-), *The Mawâqif wa'l-Mukhâtabât*, traduit et édité par A. J. Arberry, Cambridge University Press, Luzac, 1935.

— *Le Livre des Stations divines*, traduit et présenté par Maati Kâbbal, éditions de l'Eclat, Paris, 1989.

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dâr al-Machreq, Beyrouth, 1986.

— *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans : Saqîq al-Balhî, Ibn 'Atâ', Niffarî*, Librairie orientale, Beyrouth, 1986.

Origène, *Traité des principes (Peri Archôn)*, Etudes augustiniennes, Paris, 1976.

Qunyawî, Sadr ad-Dîn, *La Clef du monde suprasensible (Miftâh al-ghayb)*, Introduction, édition critique et traduction du texte arabe accompagnée de notes analytiques par Stéphane Ruspoli, thèse de doctorat, Paris-IV, Sorbonne EPHE, 1976, 3 tomes.

Ruspoli, Stéphane, *Le Livre des Théophanies d'Ibn 'Arabî*, Introduction, commentaire et traduction annotée du *Kitâb al-Tajalliyât*, Le Cerf, Paris, 1999.

Ruzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes soufis (Sharh-e shathiyât)*, texte persan introduit et édité par Henry Corbin, "Bibliothèque iranienne", Adrien Maisonneuve, Téhéran-Paris, 1966.

Sarrâj, Abû Nasr, *Kitâb al-Luma' fî-l-tasawwuf*, éd. R. A. Nicholson, éd. Brill, Londres, 1914.

Sejestânî, Abû Ya'qûb, *Le Dévoilement des choses cachées*, traduit et présenté par Henry Corbin, Verdier, Paris, 1988.

Sohravardî, *L'Archange empourpré* (quinze traités mystiques), présenté et traduit par Henry Corbin, Fayard, Paris, 1976.

Tilimsânî, Afif ad-Dîn, *Sharh Mawâqif al-Niffarî*, éd. J. Marzûqî, Markaz Mahrûsa, Téhéran, 1997.

Yahia, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, 2 vol.

Zohar (Le), traduit par Charles Mopsik, Verdier, Paris, 1981.

TABLE

Ouvrage réalisé
par l'Atelier graphique Actes Sud.
Achevé d'imprimer
en septembre 1999 sur les presses de
Impression Façonnage du Centre
pour le compte des Editions Actes Sud
Le Méjan, place Nina-Berberova
13200 Arles

Dépôt légal 1re édition : octobre 1999
N° impr : 99/687